محمّد آيت حنّا

الرغبة والفلسفة

مدخل إلى قراءة دُلوز وغوَتاري

الطبعة الثانية







الرغبة والفلسفة

مدخل إلى قراءة دلوز وغوتاري



الكاتب: محمّد آيت حنّا

عنوان الكتاب: الرغبة والفلسفة: مدخل إلى قراءة دُلوز وغوّتاري

تصميم الغلاف: يوسف العبدالله

تنضيد داخلي: سعيد البقاعي

ر.د.م.ك: 978-9921-775-61-7

الطبعة الثانية - يوليو/ تموز - 2022

3000 نسخة



الكويت - الشويخ الصناعية الجديدة

تلفون: 40 04 81 98 965 +

بغداد - شارع المتنبي، بناية الكاهجي

تلفون: 60 58 00 11 78 964 +

takween.publishing@gmail.com takweenkw

takween_publishing TakweenPH

www.takweenkw.com



بغداد - العراق/ شارع المتنبي، عمارة الكاهجي

تلفون: 07810001005 / 07830070045

daralrafidain@yahoo.com Dar alrafidain

info@daralrafidain.com Dar.alrafidain

www.daralrafidain.com Dar alrafidain

محمّد آيت حنّا

مكتبة | 1320

الرغبة والفلسفة

مدخل إلى قراءة دُلوز وغوَتاري





المحتويات

مدخل

جذمور الرغبة

الفصل الأول

مجاوزة التحليل النفسي

الفصل الثاني

الرغبة والإنتاج

الفصل الثالث

إنسان الرغبة

الفصل الرابع

من الرّغبة إلى الفلسفة

مدخل

جذمور الرغبة

«بدون أيّ واقعٍ، سوى رغبتي...»

نابوكوف



العمل،

يحدِّد هذا العمل لنفسه، منذ البداية، أكثر المهام تواضعاً، فلا هو مدخل إلى قراءة دُلوز (ومن بوسعه ادعاء إمكان تقديم مدخل إلى قراءة هذا الفيلسوف)، ولا هو مدخل لقراءة أعمال فليكس غوتاري (ومن بوسعه التفكير في هذا). يصرفُ العملُ بالمقابل اهتمامه إلى محاولة تقديم مدخل إلى قراءة (أو لعلّها قراءة في) متن دلوز وغوتاري، فهو يهتم أساساً بالأعمال التي شهدت لقاء الفيلسوفين (شأن ضدّ أوديب، والنجود الألف، وما الفلسفة؟)، والمفهوم الأساس الذي شكّل مركز اهتمامهما، أي مفهوم الرغبة. فالواو الموضوعة بين دلوز وغوتاري قد تُفيد جميعَ الوظائف، اللّهم إلّا وظيفةَ العطف. فليس القصدُ الجمع بين الرّجلين، ذاك أنّ كلّ جمعٍ إلّا ويفترضُ بالضرورة وجود أطراف تُجمع، وهذا آخر ما يمكن ادعاؤه بالنسبة إلى دلوز وغوتاري. إنّنا هنا أمام حالة استثنائية في تاريخ الكتابة، فمن بوسعه الفصل في إرث الرجلين بين ما يمكن أن يرجع إلى دلوز وما يمكن أن يرجع إلى غوتاري (وهل من حاجة أصلا إلى هذا؟) اللّهم إلّا تلك النصوص التي مُهرت باسم أحدهما

دون الآخر، وهي نفسها لا يمكن أن تنسب إلى صاحبها إلا مجازاً، فالبيّنُ أنّ الفيلسوفين قد كتبا باشتراك حتى قبل لقائهما، ما دامت نصوصهما الأولى تشهدُ على تواطؤ ضمني مع ما سيفرزهُ اللقاء من أعمال مشتركة. لنقُل إذن إنّنا لم نحتفظ بالواو والضمائر إلاّ من قبيل العادة، ولعلّ الأصوب كان يفترض نحت اسمٍ جديد مشترك (من قبيل دلوزغوتاري أو فليكسجيل أو..)، وكذا استعمال صيغة المفرد بدل صيغة المثنى. لعلّنا لم نملك ما يكفي من الجرأة أو لعلّنا أشفقنا على القارئ من محاولة مماثلة، أو ربما استثقلنا الأمرَ فحسب. وأياً يكن الأمرُ فإنّ عملاً كهذا، على تواضعه، ليس يخلو من فائدة؛ ذاك أنّ أعمالاً حول فلسفة دلوز وأخرى حول فكر غوتاري تفترض بالضرورة أعمالاً أخرى حول متن فيلسوف ثالث/ حالة ثالثة، نقصد دلوز-غوتاري. وهل من سبيل لذلك دون الوقوف على أكثر المفاهيم حظوةً لديهما، نقصد مفهومَ الرغبة؟

المنهج،

سيكون تناولنا لمفهوم الرغبة محاولةً لإمساك دلوز وغوتاري من الوسط والإقامة داخلهما. وفي الواقع فإنّ هذا الدرس نُفيده من دلوز نفسه، فخلافاً للتصوّرات الساعية إلى تأريخ الفلسفة، متوسّلة بأدوات الفهم والتفسير والتعليق والتأويل، والتي تصرف اهتمامها إلى النّتاج العام منعزلاً عن السياق ومن وجهة نظر سكونية محايدة، فإنّ دلوز يقف على مسافة بعيدة من ذلك، إذ أن الفلسفات تتّخذ

لها معه مركزاً وأساساً، وعبر هذا المركز فقط تتوضح في كُليَّتها[1]، فمعنى أن نكتب عن فيلسوف ما، هو أن نقيم بداخله وأن نجعله يقيم بداخلنا. ذلك ما يفعله الفيلسوف مع «أصدقائه»، فقراءة دلوز لسبينوزا مثلاً، ليست إبحاراً في نصوصه، وعبوراً بمفاهيمه من أجل تحليلها وإبراز كيفية بنائها ومن ثمَّة تقدير محتواها النظري، بل إنّ قراءة دلوز لسبينوزا هي إقامة فيه واستضافة له، إنّها إمساك له من مفهومه المحوري ومشكله الأساس، أي مشكل التعبير، ذلك المشكل المشتق من فعل **exprimer** والذي يتكرر في كتاب الأخلاق -وحده- أكثر من ثلاثين مرة، حسب المعجم السبينوزي (Le lexicon) لصاحبه Gloncotti[2]. هذا بخصوص معجم سبينوزا ومشكل التعبير، لكن ماذا عن دلوز ومشكل الرغبة؟

المرجع،

هناك دائماً مفهومٌ/ مشكل أساس لدى كلّ فيلسوف، من السّهل تمييزه، باعتباره يخترق مجملَ متنه الفلسفيّ؛ وهناك دائماً كتابٌ أساس يحتفي أكثر من غيره بهذا المفهوم (نموذج كتاب الأخلاق بالنسبة إلى مفهوم التعبير عند سبينوزا)، ذلك شأن كتاب (ضد أوديب Anti-œdipe) الكتاب الحدَث الذي كان نتيجة التقاء جدولين، أحدهما

---

(١) بروفيل فلسفي: دلوز الفيلسوف الهائم، عرض وترجمة عبد العزيز إدريس الخطابي، الفكر العربي المعاصر، عدد ١١١ - ١١٠ ربيع - صيف ١٩٩٩ مركز الإنماء القومي ٩٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٩.

عاد لتوه من رحلة طويلة في دهاليز تاريخ الفلسفة، عاد منهكاً وبذاكرة مملوءة ثقوباً[1]؛ أما الثّاني فقد استطاع بعد جهدٍ كبير أن يصير رافداً/ رافضاً من روافد الفرويدية اللّاكانية.

إنّ «ضد أوديب» هو كتاب الرغبة بامتياز، ليس ذلك لأنّه يجعلنا نفهم ما الرغبة، بل فقط لأنّه يجعلنا نستنتج أنّ الأمر يتعلق بالرغبة. فدلوز نفسه يقرّ بأنّه وفليكس لم يستطيعا أن يكونا أكثر مباشرة ووضوحاً[2]، وهذا على الرغم من أنّ كتابهما موجّه للعموم، أي موجّه أيضاً لغير الفلاسفة وغير المهتمين بالفلسفة. لم يُفهَم «ضد أوديب» على حقيقته، وهذا برغم الضجة الزائفة التي ثارت حوله؛ وكلّ المفاهيم التي استشكلها -بما فيها مفهوم الرغبة- انتُهكت وتعرّضت لتحريف خطير[3]، حَكَم على الفيلسوف بأن يُوقف جزءاً مهمّاً من أعماله اللاحقة لمحاولة إزالة اللّبس وتصحيح مسار دعوى الكتاب.

ويبقى «ضد أوديب» -شأنه شأن مجمل الإنتاج الدلوزي- من قبيل الكتب التي تنفلت من كل رقابة قد تفرضها عليها سلطة الخطّية الزمنية البيبليوغرافية. فليس هذا الكتاب نتيجةً منطقية لما

---

(١) بروفيل فلسفي: دلوز الفيلسوف الهائم، ص ٩٧.

(٢) انظر:

Deleuze, l'île déserte et autres textes, Minuit 2002.

(٣) انظر:

Deleuze / Parnet, L'abécédaire de Gilles Deleuze, film réalisé par Pierre-André Boutang, Vidéo Editons Montparnasse, 1996, cassette 1. (D comme Désir).

سبقه من أعمال، كما أنّه ليس شرطاً لفهم الأعمال اللاحقة عليه، بل بالعكس قد تكون الأعمال اللاحقة على «ضد أوديب» وسيلة جيّدة لفهمه، خصوصاً إذا تعلّق الأمر بنصوص تكتسي طابع المباشرة والتبسيط الذين افتقدهما «ضدّ أوديب»، نقصد المحاورات التي تلت صدور الكتاب، والمقالات التي استعادت بعض قضاياه المركزية، ثم الدروس التي خصّها الفيلسوف لهذا الكتاب ولكتاب «النجود الألف» Mille Plateaux.

المحتوى،

سيكون مضمون هذا العمل إذن هو مفهوم الرّغبة عند دلوز وغوتاري متناولاً عبر أربعة محاور، يضع الأوّل منها مقابلةً بين مفهوم الرّغبة عند الفيلسوفين ومفهوم الرّغبة كما يتّم تصوُّره عموماً في أفق التحليل النفسي. بينما يركّز المحور الثاني على مفهوم الرغبة في علاقته بمفهوم آخر له أهمية كبرى عند دلوز وهو مفهوم الإنتاج. ويعرضُ المحور الثالث إلى مفهوم «إنسان الرغبة» كما تَمَثَّلَه دلوز وغوتاري من خلال الشخصيات المفهومية التي صاغاها، خاصّةً منها مفهوم «الرَّحالة» Le nomade وينصرف، أخيراً، المحور الرّابع إلى محاولة الكشف عن علاقة الرّغبة بالفلسفة كما فهمها الفيلسوفان نفساهما.

الشّكل،

ولن يقتصر اشتغالنا على المفاهيم الدلوزية على مستوى المضمون فحسب، بل سنحاول قدر الإمكان إخضاع شكل الكتابة بدوره إلى أحد المفاهيم الأساسية الأخرى التي وضعها دلوز وغوتاري، وهو مفهوم «الجذمور» le Rhizome، ما معنى أن نكتب بشكلٍ جذموري؟

يُعرِّف دلوز وغوتاري الجذمورَ بأنّه شكل من أشكال الوجود التي تُبرز التعدُّد، دون أن تشهد على المرجع أو الأصل الواحد. فنبات الجذمور بخلاف الشجرة ليست له وضعية أو نقطة محدّدة، وإنّما يُعبِّر عن نفسه بواسطة الخطوط [العلاقات] فحسب[١]، فليست للجذمور بداية ولا نهاية، لكنَّ له دائماً وسطاً (ليس مركزاً) ينمو عبرهُ ويطفح[٢]، ومن أهم خصائص الجذمور أنّ له مداخل متعددة وأنّه يتضمن ممّرات ومسارب للانفلات[٣]. ولعلّ أساس العلاقة بين مختلف النقط المتضمّنة في الجذمور، أنّ أيّ نقطة يمكنها أن ترتبط بأي نقطة أخرى داخل نفس النسيج، بل ويلزمُها ذلك[٤].

---

(١) انظر:

Deleuze /Guattari: Mille plateaux, Minuit, 1980. p15.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١.

(٣) نفسه، ص ٢٠.

(٤) نفسه، ص ١٣.

واستنادا إلى مفهوم الكتابة عند دلوز، الذي يرى ألاّ فرق بين ما يقوله كتابٌ ما وبين الطريقة التي يقوله بها[1]، فإنّنا سنسعى ما أمكن إلى جعل هذا الكتاب ذا طبيعة «جذمورية»، أي جعل محاوره منفتحة بعضها على بعضها ومرتبطة فيما بينها، دون أن يشهد هذا الترابط على تتالٍ منطقي بين المحاور أو على مركز أساس يتمحور حوله مجمل العمل، بحيث يمكن قراءة كل محور على حدة، وربطه مع أي محور آخر حتى ولو لم يكن يليه أو يسبقه مباشرة. كما أنّنا سنحاول جعل كل محور يصنع ممرّاته ومسارب انفلاته الخاصة، عبر استثمار مفهوم آخر له أهميته في المتن الدلوزي، وهو مفهوم «العلاقة بالخارج» relation avec le dehors وذلك باختتامنا لكل محور بمدخل ينفتح على مفهوم من مفاهيم/ دعائم فلسفة دلوز وغوتاري ككل، فيكون **نقد التحليل النفسي** مثلاً مدخلاً لطرح مفهوم «التحليل الفُصامي»، وتكون **علاقة الرغبة بالإنتاج** مدخلاً لدراسة مفهوم «المُجتمعي» le social، وكذلك يكون التطرّق إلى موضوع **إنسان الرغبة** مدخلاً إلى استعراض مفهوم «النومادولجُيا» la nomadologie بينما يكون الفصل المخصص **لعلاقة الرغبة بالفلسفة** مدخلاً إلى مناقشة مفهوم «البوب فلسفة» التي كان يطمح لها كل من دلوز وغوتاري.

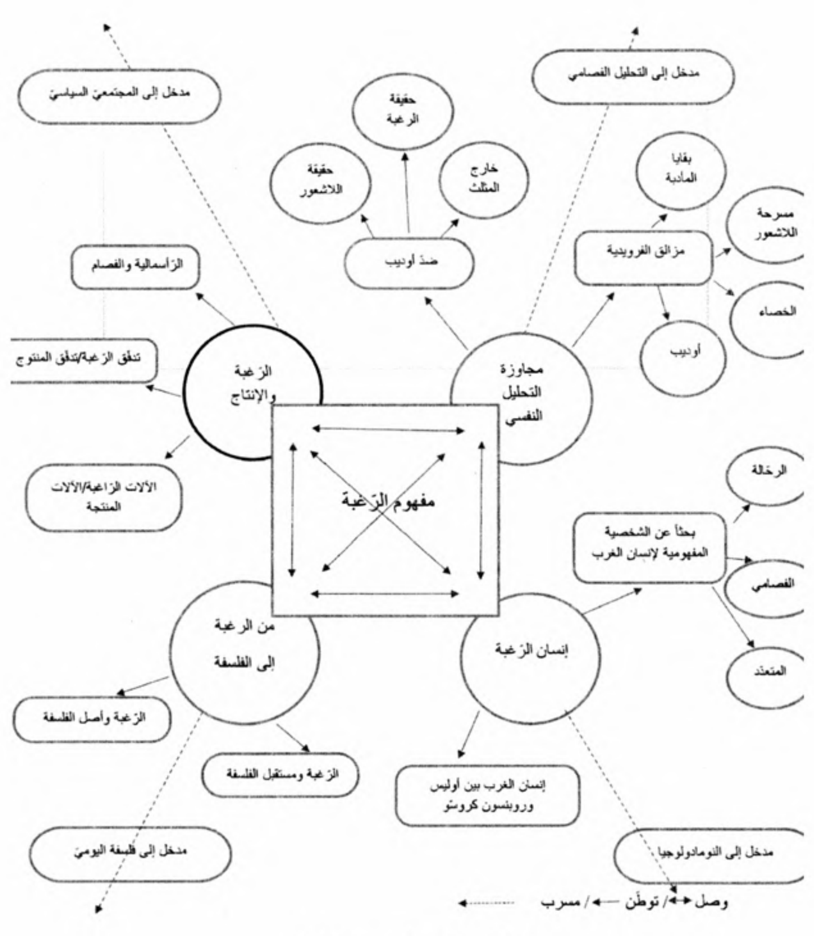


(١) المرجع السابق، ص ١٠.

الغاية،

وربما تكون الكتابة بهذا الشكل (انظر الشكل ١) أمثل طريقٍ لإمساك دلوز وغوتاري من الوسط، والإقامة بداخلهما. وذلك أقصى ما يصبو إليه هذا العمل.

كان دلوز يقول بأنّه حين كتب وغوتاري عن كافكا، لم يهدفا إلى إمتاع القرّاء، بقدر ما كان هدفهما الأساس جعل كافكا نفسه يبتهج بقراءته الكتاب لو أتيح لهُ ذلك. نتمنى نحن بدورنا أن يكون عملنا هذا -على تواضعه- مبعثاً لانشراح فيلسوفين طالما أبهجا الجميعَ بعطائهما.



شكل ١: جذمور الرّغبة

الفصل الأول

مجاوزة التحليل النفسي

«نريـد أن نبيّـن أنّ التحليـل النّفسي أفظع من المستشفى»

دُلوز وغوتاري

I
مزالق الفرويدية

١. بقايا المأدبة

تشير كلمة «رغبة» *Désir* في أصلها اللاتيني Desiderium إلى: «حالة الأسف الناجمة عن افتقاد موضوع ما، أو حالة النزوع التلقائية والواعية إلى الموضوع الذي نتمثله»[1].

ويقيم مفهوم الرغبة، في المعنيين السابقين معاً، علاقة سلبية بالموضوع. علاقة تتحدد أساساً عبر ربط الذات بالنقص. فمعنى أن نرغب في شيء ما هو أن نفقده ونتزع إلى كسبه. وفي الواقع، إنّ هذا القرن بين مفهومي الرغبة والنقص، الذي يشهدُ به أصلاً بادئ الرأي والذي جاء التحليل النفسي ليكرِّسه، ليس من الجِدة في شيء، بل إنّنا نجد له جذوراً قويّة في محاورة المأدبة.

---

(١) انظر:
Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, PUF, 6éme édition, 1992. p162.

إنّ نظرة أفلاطون إلى الإيروس/ إلى الرغبة في (المأدبة) تنبني على الفصل الفعلي بين الذات (الراغب) والموضوع (المرغوب)، وذلك وفق تقسيمات ثنائية تسير بالرغبة في خطٍّ تصاعدي نحو الوجود العلوي، ذاك الوجود المفارق الذي يظلُّ فوق إدراك البشر وفوق إمكاناتهم «فلا أحد استطاع، لحد الآن، أن يمدح «إيروس» بما يليق بمكانته»(١).

ولا يقف التقسيم الأفلاطوني في حدود الفصل بين الذات والموضوع، بل يتجاوز ذلك حدَّ تقسيم «الإيروس» نفسه؛ فالإيروس ليس واحداً، وإنّما يتعلق الأمر بنوعين من الإيروس؛ إيروس أرضيّ يرتبط بحب الأجساد والشهوات الفانية، وإيروس سماويّ ينزع إلى المُثل والفضائل الخالدة(٢). وسواء تعلّق الأمرُ بالحبّ الفاضل أو الحبّ الشهواني، فإنّ الرغبة ما تنفك تدور في فلك النّقص، فالحبّ هو بالضرورة حبّ شيء ما(٣)، ذاك أنّ حضور الموضوع شرط أساسيٌّ لقيام الرغبة، لكن حضور الموضوع هو «حضور في الغياب»، لأنّنا حين نرغب لا نرغب في أشياء نملكها، بل من الطبيعي أن ننزع إلى ما لا نملكه(٤). وحتى في حال تملُّك الموضوع فإن قانون الرغبة المرتبط بالنقص لا يصبح في حكم المُلغى، إذ أننا

---

(١) انظر:

Platon, le banquet et Phèdre, traduction et notes par E. Chambry, garnier-flammarion, paris 1964, p37.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠.

(٣) نفسه، ص ٥٩.

(٤) نفسه، ص ٦٠.

في قمة إحساسنا بتملك الشيء، يتتابنا الخوف من فقدانه[1]. وهكذا ينقلب مسار الرغبة لتصير في منحى عكسي، لكن مع احتفاظها بجوهرها، أي بنزوعها الدائم نحو ما ينقصها/ ينقصنا؛ النقص الذي يصل ذروته حين يصرِّح أفلاطون بأن الحب نفسه يشعر بالنقص وينزع إلى تحقيق كماله[2].

إنّ كون النقص جوهرياً في الإنسان، هو ما يحدد جدلية العلاقة بالآخر، إننا نحتاج إلى الآخر لأنه يملك ما ينقصنا، فالآلهة حين قسّمت البشر إناثا وذكوراً، وقد كانوا من قبل جسداً واحدا، زرعت في كل واحد من الجنسين شوقاً دائماً إلى استعادة اللحظة الأولى، لهذا فهو في بحث دائم عن نصفه الآخر كيما ينصهرا معاً مدفوعين برغبتهما[3].

وليس ربط الرّغبة بالنقص الشّيء الوحيد الذي ورثه التحليل النفسيّ عن أفلاطون، فمعظم أطروحات فرويد تجد لها أصولاً في المأدبة، فإضافة إلى مسألة النقص هناك:

- التفكير في الرغبة بشكل مجرّد، وإهمال بعدها المادي الذي يتحدد عبر العلاقات الفيزيائية التي يتمّ نسجها بين الذات والموضوع.

- توجيه مسار الرغبة نحو قطب/ موضوع واحد فحسب، إذ سرعان ما تُختَزل الأبعاد المتعدّدة التي تطرحها عبارة مثل: «أرغب

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) نفسه، ص ٦١.
(٣) نفسه، ص ٥٠.

في شرب قدح جعة مع الأصدقاء هذا المساء بمقهى الكارافيلا» إلى بعد واحد هو: «الرغبة في قدح الجعة»!

- إضفاء طابع اللّعنة على الرغبة، عبر ربطها بخطيئة أصل، وابتكار آلة زجرية هدفها الأساس تذكيرنا الدائم بالخطيئة الأصل وتحذيرنا من تكرارها؛ فبسبب مهاجمتهم للآلهة سيقوم «زوس» بشطر البشر إلى جزئين (ذكر وأنثى) بعدما كانا جزءاً واحداً ملتحماً، كذلك سيقوم فرويد بتمثّل خطيئة أصل، هي خطيئة اشتهاء الأم والرغبة في قتل الأب، وسيفترض آلة زجرية هي عملية الخصاء.

وسنعرض لهذه الأمور فيما سيأتي، لكن ما ينبغي التأكيد عليه هو أنّ أبرز ما ورثناه عن مأدبة أفلاطون هو ربط الرغبة بالنّقص، وهي مسألة ظلّت حاضرة حتى بعد دلوز وغوتاري، فعلى الرغم من الضجة التي أثارها (ضد- أوديب) إلا أنّه لم يستطع أن يحسم مع بداهة ربط الرّغبة بالنّقص، فمازلنا نصادف في مجموعة من المؤلفات التي تلت صدور «ضد- أوديب» أن الرّغبة هي علاقة بالموضوع الذي ينقصنا، فكأنّ رغباتنا كلّها، ما هي إلاّ «ركض مستمر وراء حواء التي انتزعت من ضلوعنا»[1].

---

(١) انظر:

Betty Rojtman, une grave distraction, Balland, 1991. p19.

٢. اللّاشعور السلبي أو مسرحة اللّاشعور

في حدود نهاية القرن ١٩ كانت فكرة «اللّاشعور» قد تحولت إلى مجرد كلمة مبتذلة لا معنى لها، ليس ذلك على مستوى الطب النفسي (شاركو) فحسب، وإنما على جُلِّ المستويات تقريبا؛ الأدب (دوستويفسكي...)، الفلسفة (شوبنهاور/ نيتشه...). وفي الواقع فإنّ الاستحقاق الفرويدي، لا يتمثل في اكتشاف اللّاشعور بقدر ما يتجلى في انتهاج سبل استثمار أصيلة ساهمت في تجديد نظرتنا للمناطق المعتمة في النّفس البشرية؛ لاسيما ما يتعلّق بالتدليل على وجود «لاشعور دينامي» ملازم للكبت؛ الكبت الجنسي على وجه التحديد[1]. وسواء أقررنا أم لم نقرّ بأصالة المفهوم الفرويدي للاّشعور، فإننا مضطرون إلى التسليم بأنّ فرويد هو صاحب أوّلِ نظرية متكاملة عن اللّاشعور، تلك النظرية التي تعارض اللّاشعور السلبي باللّاشعور كواقعة نفسية، وهذه هي الحقيقة البديهية الأولى، الحقيقة التي تلغي المفعول المطمئن للكوجيتو الديكارتي[2]. أين المشكل إذن؟

إنّ اللّاشعور الفرويدي مفهوم تمت صياغته كتعبير عن أثر، فاللّاشعور يظل متعلقا بأثر ما. وما يحدث على مستوى اللّاشعور

---

(١) انظر:

Roland Jaccard, Freud, in: que sais je? PUF 1983.

(٢) كاترين كليمان: التحليل النفسي، تعريب محمد سيلا وحسن أحجيج، منشورات الزمن، مارس ٢٠٠٠، ص ٣١.

يظل عبارة عن تدوين[1]. ويقوم جوهر اللاّشعور في انقطاعات الزمن؛ فعملُه الأساس هو الكبت، أي إبقاء الدوافع، التي يبدو أنّها تولد نقيض اللّذة، في منطقة لاشعورية[2]. فنواة اللاّشعور تتكوّن من العناصر الممثّلة للدافع، والتي تسعى إلى إفراغ محتوياتها بواسطة تجليّات الرغبة[3]، تلك التجليّات التي لم يعد بالإمكان التعبير عنها إلا عن طريق مَسْرحتها في شكل حُلم أو استيهام أو أسطورة أو...[4]، ويظلُّ اللاّشعور شرط كل تاريخ جماعي أو فردي، فاللّاشعور يُدشِّن تاريخ الحياة الفردية ويبقى شاهداً على تاريخ ينتقل عبر نظام الجماعة.

اللّاشعور أثرٌ إذن، لكنه أثرٌ أصليٌّ، تتمُّ إزالته فوراً بواسطة الكبت، ثُمَّ يُحكمُ عليه بالظهور ثانية في شكل أفعال ناقصة، في شكل عُصاب أو جنون[5]، أو بتحويله -في أحسن الأحوال- نحو إنتاج أعمال اجتماعية أو مؤلفات فنيّة، أي أنشطة معترف بها اجتماعيا، عن طريق استثمار آليات التسامي[6]. فالأسطورة والنكتة والكتابة و... ما هي إلا تحقيقٌ مقنّع لرغبة مكبوتة، ذلك أن الرغبة الشعورية لا يمكنها أن تصبح عاملاً مهيِّجاً إلا متى نجحت في إيقاظ رغبةٍ

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢) نفسه، ص ١٥.

(٣) نفسه، ص ٣٤.

(٤) انظر:

Deleuze, l'Anti Oedipe v 1, Cérès, 1995, p29.

(٥) كاترين كليمان: مرجع سابق، ص ٣٥.

(٦) نفسه، ص ٢٢.

مكبوتة تتقوّى عبرها، وهذه الرغبة المكبوتة يجب أن تجد أصولها بالضرورة في الطفولة المبكِّرة[1].

ويمكن اعتبار المبدأِ السّابق بمثابة الخيط النّاظم لمجمل إنتاج التحليل النَّفسي، فمن فرويد إلى لاكان (الذي صاغ نظريّة متميزة) مروراً بمِلاني كلاين، تبقى كلُّ الإسهامات المتعلّقة بمفهوم الرّغبة مجرّد تخريجات وتنويعاتٍ على نظرة واحدة في عمقها، لا ترى في الرغبة أكثر من شوق إلى معانقة الظُّلمة الما قبل شعورية للالتحام اللَّبيدي مع جسد الأم. وتبعاً لقانون التحريم الذي يقمع كل محاولة للعودة إلى رحم الأم، وبما أن كل عودة تنشد حالة النشوة البدئية ستجرُّ معها تقوّضَ الذات، فإنّ الرغبة يجب أن تُكبت وأن تصير لاشعوراً[2]. يتعلق الأمرُ في الواقع بنوع من المَسرحَة المُنهجة للحياة النفسية، ولا بأس من التذكير هنا بأنّ اكتشاف اللّاشعور عند فرويد كان له ارتباط وثيق بمسألة المسرح، بمسألة وجود الخشبة الأخرى، تلك الخشبة التي أخذ التحليل النفسي على عاتقه مهمة سبرها وإبراز ما يُشخَّص عليها[3].

---

(١) انظر:

J-P kornobis, Variations sur le désir (1) (Int)*

* المقالات المستخرجة من الإنترنيت نكتفي بالإشارة لها بالرمز (int) على أن نورد كل المعلومات الخاصة عن الموقع ضمن لائحة المراجع.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر:

Claude Rabant: la psychanalyse opérée par l'art. (Int).

يحيل مفهوم اللّاشعور كما صاغه فرويد على دائرة مغلقة. فالحياة النفسيّة قد تمّت صياغتها بشكل قبليّ، شبه نهائيّ وحاسم، وليست حياتُنا الآنية أكثر من تشخيص مكرور ولا نهائي لنفس «المسرحيات»: (أوديب، هاملت، الإخوة كرامازوف...). وعلى المحلِّلين النفسيين باعتبارهم بيروقراطيّي اللّاشعور، وبصفتهم أمناء عليه، أن يُدوِّنوا ويتحمَّلوا تنضيد الخطابات المحددة تاريخيا، وأن يعيدوا إنتاج العلاقة اللانهائية/ المنتهية (بابا - ماما- أنا)؛ علاقة «أوديب».

لقد كان اكتشاف الحياة النفسية المتعلقة باللّاشعور أكبر فتوحات التحليل النفسي، لكن هذا الكشف سرعان ما انمحى في «أوديب». فبمجرد ما اكتشفَ أكبر فنٍّ يميز اللّاشعور، فن التعدُّدات الجزئية multiplicités moléculaires، لم يكفَّ فرويد عن الرجوع إلى الوحدات المولية Unités molaires، وإلى موضوعات العائلة والأب والقضيب والخصاء...، (على بعد سنتمترات من اكتشاف الجذمور، ما ينفك فرويد يرجع إلى الجذور)[1].

إنّ «أوديب» هو السببُ الرئيسُ في تحوُّل اللّاشعور إلى مثالية جوفاء، فبدل اللّاشعور كمصنعٍ منتج تم إرساء دعائم مسرح عتيق، وبدل وحدات الإنتاج تم وضع قانون «التمثيل»، وهكذا تمّ استبدال اللّاشعور المنتج بلاشعور عاجز، لاشعور ليس في وسعه التعبير عن

---

(١) انظر:

Deleuze/ Guattari: Mille plateaux, p39.

نفسه إلا في شكل (أسطورة/ تراجيديا/ حلم...)[1]. فاللاّشعور الفرويدي يتلخص في مجرد إنتاج ساذج للرموز التي يجرّها التأويل دائماً إلى العائلة وإلى الجنس كـ«سر قذر» وإلى «أوديب» بما هو خطيئتنا وقدرنا. إنّ اختزالية فرويد هي، في عمقها، محاولة لخصائنا، من جهة أن اللّاشعور في الواقع هو العلبة التي تضمُّ أفكارنا، هو الخزنة التي تحوي رغباتنا[2].

٣. أوديب فوق الجميع

يتّخذُ الجِنس مكانةً بارزة في متن فرويد، إذ يرتكزُ العمل الفرويدي أساساً على محورين بارزين: أولاً، محور الجنس الطفولي منظوراً إليه كانحراف متعدّد الأشكال؛ وثانياً، محور جنس الرّاشد من جهة كونه مُتفرعاً عن الجنس الطّفولي ومرتكزاً عليه بكل حيثياته وفقاً لمبدأ التكرار[3]. ففرويد ينطلق من مسلمةٍ أساس مفادها أنّ الإنسان فريسةُ طفولته بالدرجة الأولى[4]. وفي الواقع، كيفما كان شكل المقاربة التي تتَّخذ من أعمال فرويد موضوعاً لها، فإنّه لا يمكن بأي حال مجانبة مسألتين رئيستين: **الطفولةُ والجنسُ**،

---

(١) انظر:

Deleuze/ Guattari:l'anti Oedipe v1, p29.

(٢) انظر:

Gaillaume ollendorff: Gilles Deleuze et felix Guattari: la machine à gazouiller. (Int)

(٣) كاترين كليمان: التحليل النفسي، ص ٦٩.

(٤) انظر:

Roland Jaccard, Freud, p6.

وهذا الجانب بالضّبط هو ما يسمح بإدراج العمل الفرويدي ضمن المشروع العامّ الذي أخضع له الغرب أجيالاً متلاحقة من أبنائه محاولاً تطويع ميولاتهم الجنسية كيما تتوافق ونمط الإنتاج السائد. يقدِّم فوكو تحليلاً مفصّلاً لهذه المسألة في الجزء الأول من (تاريخ الجنسانية)، إذ يُشكِّل المجموع: إنتاج خطاب تربوي حول جنس الطفل، وإلصاق سمة هستيرية بجسد المرأة، وإضفاء طابع اجتماعي على السلوك الإنجابي، ثم جعلُ المُتع الشاذة موضوعاً للطب العقلي؛ الأقطابَ الرئيسة المؤسِّسة لهذا الإخضاع في القرن التاسع عشر(١).

وبالنسبة لما يهمّنا، أي جنس الطفل، فإنّ المنطلق الأساس كان هو التأكيد على أنّ جُلّ الأطفال يتعاطون أنشطة جنسية هي في الآن ذاته «طبيعية» و«ضد الطبيعة»، وتحمل أخطاراً جسميَّة ونفسيَّة، وفرديَّة واجتماعيَّة. كان يتِّم تحديد الأطفال أساساً باعتبارهم كائنات جنسية ينبغي تَجنُّب خطورتها وتجنيبها الخطر، وتلك مهمة العائلة والمربِّين والأطباء وعلماء النفس، الذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية تقنين جنس الطفل وإضفاء طابع تربوي عليه. تشهد بذلك الحرب التي شنها الغرب على الاستمناء، والتي دامت ما يقارب قرناً(٢). وقد كان إسهام التحليل النفسي في هذه النقطة بالغ

---

(١) انظر:

M. Foucault, Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir, Gallimard, 1976, p137 - 138.

(٢) نفسه، ص ١٣٨.

الأهمية، إذ قام ببناء نظرية متكاملة لمراقبة جنس الأطفال وعبرهم جنس الراشدين، مرتكزا في ذلك على أهم مأثورات سفوكلس: مسرحية أوديب.

تُستمد علاقة اللّاشعور بالزمن وبمدلول الكبت، بالنسبة لفرويد، من تصوّر للتاريخ مرتبط لديه بنظرية أنثروبولوجية، نواتُها مركب أوديب[1]. ففرويد يتّخذ أسطورة أوديب نموذجاً للرغبات اللّاشعورية وبرهاناً عليها. إنّ الأسطورة عبارة عن تحقيق لرغبة معينة، شأنها في ذلك شأن الحلم، غير أنّ أسطورة أوديب تتميز بإمكان مقاربتها من طرفي المعادلة: الأصل والأثر.

وللوقوف على أصول الأوديبية ينبغي القيام بحفريات بعيدة في سيرة فرويد نفسه. ففي خضم تحليله الذاتي سيكتشف فرويد الرغبة الجنسية التي يحملها تُجاه أمِّه، والتأرجح الوجداني الذي يطبع علاقته بوالده[2]. سيكون التحليل الذاتي بمثابة الطريق الملكيّة التي ستمكّن فرويد من الوقوف على إشكالية أوديب، وذلك بفتحها الباب أمام الأرواح، أمام الأشباح، أمام العائدين؛ أي أمام الأشخاص الذين طبعوا رغباته وقلقه ومهانته كطفل[3]. إنّ دراسة سيرة فرويد تكشف أنّ أسطورة أوديب كانت السطح الذي ستطفو عليه إسقاطات فرويد الذاتية، متمثلةً في عقدته تجاه الأب

(١) كاترين كليمان: مرجع سابق، ص ١٥.

(٢) انظر:

Roland Jaccard, Freud, p11.

(٣) نفسه، ص ١٧.

من جهة[1]، ورغبته في الحفاظ على أمه بريئة من جهة أخرى[2]. فما كانت نتائج هذا الإسقاط؟

لقد أدى تعميم أوديب إلى تحطيم كل ظواهر الرّغبة واختزالها في مجرّد مشهد عائليّ، بحيث استُبعدت كلُّ الأبعاد السياسية والاقتصادية لِلّيبيدو..[3] فبمجرد ما يبدأ المريض بالهذيان، بمجرد ما يبدأ هذيانه في إنتاج تدفقاته السّياسية والاقتصادية والدينية و.. حتى يبدأ المُحلِّل في شقِّ الخنادق التي توصل إلى أوديب؛ ما إن تبدأ الرغبة في صنع تنسيقاتها الخاصة وفي توطيد علاقاتها بالخارج وبالصيرورات، حتى يهدم المحلِّلُ كلَّ ذلك، مهملاً جميع خصائص التّنسيق وساعياً إلى إرجاع الرّغبة إلى ميكانزمات الطفل الجزئية من جهة وإلى البنية الشمولية لأوديب من جهة أخرى[4]. وتكفي ملاحظة ما يفعله فرويد مع حالة «الرئيس شريبر»، يقول المحلِّل بأنّ علينا أن نكتشف الأب في الإله الأعلى للرئيس شريبر، ولِمَ لا الأخ الأكبر في الإله الأدنى...![5] اللُّعبة نفسُها تتكرر إلى ما لا نهاية ويتمُّ الحكم على العُصابي بالإقامة داخل التوطُّنات الزائفة

(١) نفسه، ص ١١.
(٢) نفسه، ص ٢٠.
(٣) انظر:

Deleuze, l'île déserte, p319.

(٤) انظر:

Deleuze, deux régimes de fous Minuit 2003, p73.

(٥) انظر:

Deleuze, l'anti oedipe I, p18.

لمجتمعنا، تلك التي ترجع كلّها إلى أوديب (نعم، ربُّ العمل هو الأب، رئيس الدولة أيضاً، وأيضاً... وماذا عنك يا دكتور؟)[1].

كنّا قبل التحليل النفسي نتحدث عن نزوات الشيوخ المقززة، وصرنا بعده نتحدث عن أنشطة الأطفال المنحرفة. وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر بالشيء نفسه؛ أي محاولة التمييز بين الرغبات المشروعة وغير المشروعة، والسعي إلى هدم كل وصل وتوليف آليٍّ للرغبة[2]. إنّ السؤال الذي يفرض نفسه هو: كيف يعمل التحليل النفسي على تحويل العُصابي إلى مجرد مخلوقٍ مسكين يعيش على الاستهلاك الأبدي لـ: «بابا – ماما» ولا شيء سوى ذلك؟ كيف بُدّلَ «إنّه أنا» إلى: «إنّه إذن أبي، إنّها إذن أمي...»[3].

تقول مِلاني كلاين: «عندما عرضتُ اللُّعب التي اخترتها أمام «ديك» Dick، لم يُبدِ أيَّ اهتمام بها، وعندما اخترت قطاراً كبيراً عيَّنتُه بِاسم «القطار بابا» وآخر صغيراً عيّنته بِاسم «القطار ديك»، عندها حمل «ديك» القطار الصّغير ودحرجَه إلى النافذة ثم قال: «محطة». شرحتُ له بأنّ «المحطة هي ماما، ديك يدخل في ماما»، عندئذ ركض وهو يصرخ «سواد!»... شرحت له بعد ذلك أن «السواد في ماما، ديك يدخل في سواد ماما..»، ومع تطور التحليل سيكتشف

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠.

(٢) انظر:

Deleuze, deux régimes de fous, p73.

(٣) انظر:

Deleuze, l'anti oedipe I, p24.

ديك بأن المغسل يرمز إلى جسد الأم، وسيخلِّف لديه ذلك خوفاً كبيراً من البلل بالماء»![1] (قُلْ أنّه أوديب وإلا سأضربك، أجب ببابا وماما عندما أكلمك..) هذا ما تقصده كلاين بصريح العبارة؛ القطار الصغير ديك والقطار الكبير بابا!! وماذا لو كان المدرِّس أو الشرطي أو القطة أو التلفزة أو مِلاني كلاين نفسها...؟!

لا يُولي المحللُ النّفسي اهتمامه سوى شطر هدف واحد: تثليث الناس قدر الإمكان، جعلهم خاضعين للمثلّث الأوديبي، بل توسيع هذا المثلث ليغطي مساحات خارج العائلة نفسها[2]. حتى الحيوان لا يسلمُ من هذه اللّعنة، إذ إنّ كل صيرورة حيوان سرعان ما تتحول إلى اختزال أوديبي من قبيل: «قطتي، كلبي...»[3]؛ فمِن «ميكي ماوس» إلى «بيكاتشو» سواء تعلَّق الأمر بالوحش أو بالروبوت، يبقى حيوان العائلة، الحيوان المدجّنُ، حيوانُ التحليل النفسي، انعكاساً لعالم متفَّهٍ، عالمٍ يحيلُ بالدرجة الأولى على «بابا – ماما»، قبل أن يجد مكانه ضمن أروقة العرض في المتاجر الاستهلاكية[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥١-٥٢.

(٢) انظر:

Deleuze, les cours de gilles Deleuze, sur l'anti oedipe et mille plateaux, cours de 25/01/1972.(Int)

(٣) انظر:

Deleuze, critique et clinique, Minuit, 1993, p13.

(٤) انظر:

Patrice Guinard : par l'abécédaire de gilles Deleuze: témoignage (Int)

٤. الخصاء/ إيديولوجيا النقص

على الرغم من الحضور القويّ للأب في مُجمل دعاوى فرويد، إلا أنّ العمل الفرويدي يتعلّق بمنشأ الوظيفة الأبوية أكثر ممّا يتعلق بشخص الأب نفسه[١]، إذ تشكلُ المؤسسة الأبوية إضافة إلى المؤسسة الطوطمية ومؤسسة القرابة، الأقطابَ الثلاثة المؤسسة لنظرية فرويد الأنثروبولوجية حول تاريخ الأصول. ويبني فرويد نظريته الأنثروبولوجية تلك على افتراض سيناريوهان يتكاملان فيما بينهما. يمثلُ السيناريو الأول الحدث الأصل لنشوء بنية القرابة ووظيفة الأبوة، فيما يمثل السيناريو الثاني الصدى المكرور لهذا الحدث.

سيناريو البدء: في البداية كانت هناك عشيرة بدائية يحكمها منطق القوة ويستأثر فيها الذكرُ الأقوى بكلّ الإناث. وحدث أن اجتمع الأبناءُ، مدفوعين برغبتهم الجنسية في الإناث، وتحالفوا على قتل ذلك الذكر الذي سيكتسب بعد وفاته وظيفة أبوية لم تكن له أثناء حياته. وشعور الأبناء بالإثم بعد قتلِه والتهامِه في حفل تمَّ فيه أكل اللَّحم البشري (لحمه)، هو ما سيولّد الوظيفة الطوطمية، التي سيتِّم عبرها التكفير عن جريمة القتل الأولى بتكرار هذا القتل على بديل للضحية الأولى. وسيتِّم بعد ذلك كبت الشعور بالذنب، كما سينتج أيضا عن الحدث الأصل الدموي تحريم زنا الأقارب الذي هو سبب نشوء مؤسسة القرابة. هكذا سيُجنِّبنا مبدأُ الزواج

(١) كاترين كليمان: التحليل النفسي، ص ١٧.

بالأباعد تكرار الحدث الأصل، لأنّ لا أحد سيتمكّن من احتكار النساء[1].

سيناريو العود: بما أنّ تاريخ الفرد وتاريخ النّوع يتطوران تطوراً مترابطاً حسب فرويد، الذي يفترضُ وجود وراثة نفسية تتناقل عبر الأجيال، ويُسلّم أنّ هذه الوراثة تنطبع في «آثار تذكرية» وتشكّل نوعاً من الإرث النفسي والثقافي، فإنّ مكونات سيناريو البدء تعود للظهور على مستوى الفرد في مركب أوديب، ووضعية العداء والتهديد المضادة للرغبة في القتل هي الخصاء[2].

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) نفسه، ص ١٨.



شكل ٢: من الطبيعة إلى الثقافة

نتعرفُ في الشكل رقم ٢ على الوظيفة العامة للحضارة (الثقافة)، والمتمثلة أساساً في قمع الغرائز[1]. وفي الواقع فإنّ للقمع مكانة بارزة في أعمال فرويد، فهو نفسه كان يؤكد أنّ هناك ثلاثة أشياء يراهن عليها الإنسان وهي: أن يحكم وأن يربي وأن يحلّل النفس؛ وليس بعد ذلك أي شيء[2]. وفي المرامي الثلاثة التي حدّدها فرويد للإنسان يقيم القمع علاقة بنيوية بالذات، غير أنّ أهم أشكال القمع التي ابتكرها فرويد هي الخصاء. يجب النظر إلى الخصاء كتتويج للأوديبية؛ إنّه يشير إلى العملية التي يختزل بها المحلّلُ اللّاشعورَ. فالخصاء يتحقّق كعملية فعليّة حين يتمُّ إرجاع كل تدفقات الرغبة الإيجابية والمنتجة إلى مشهد أسطوري واحد[3]: مشهد أوديب. ويمكن الرجوع هنا إلى أحد نصوص فرويد المتأخرة «تعرَّض طفلٌ للضرب»، إذ نُلفي أنفسنا منذ البداية أمام اختزال مزدوج يقوم به فرويد؛ فهو يريد، من جهة، أن يختزل الطابع الجمعي للاستيهام إلى طابع فرديّ: على الطفل المضروب أن يُعبِّر بشكل أو بآخر عن الأنا، وعلى الضارب أن يكون هو الأب. من جهة أخرى يجب أن يُختزل الطابع التنوعي للاستهام، إلى طابع معيّن إلى أقصى حدٍّ ممكن[4]. يجدُ فرويد نفسه أمام تحدٍ يفرضه الاختلاف بين الجنسين (ذكور/

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٢) نفسه، ص ٢١.

(٣) انظر:

Deleuze/ Guattari, l'anti oedipe V1, p69.

(٤) المرجع نفسه، ص٦٧.

إناث)، فيضعُ أوديب خطة هربه عبر قلب العلاقة (الولد/ الأم، البنت/ الأب). الشيء نفسه بالنسبة للخصاء؛ الخصاء قدرُ الجنسين على حد سواء[1]، كلاهما يرغبُ لأنّه يشعر بالنّقص وكلاهما يقمع رغبته لأنّه يخاف من الخصاء. يتِّم تعيين ذلك عبر افتراض اشتهاء الفتاة امتلاك عضو ذكوري (وضعية خصاء أصل)*، وعبر افتراض خوف الولد من فقدان عضوه (وضعية خصاء مفترضة). يضع التّحليل النفسي وضعية مشتركة بين الجنسين؛ هذه الوضعية المشتركة هي ما يجب أن يعيّن الاستعمال المحدد للاّشعور، وأن يعلّمنا الخضوع؛ الخضوع لأوديب، الخضوع للخصاء؛ على الفتاة أن تنصرف عن رغبتها في امتلاك قضيب ذكوري، وعلى الولد أن يكف عن الاعتراض على ذكورته[2].

ليس السؤال الأهمّ هو: هل نحن مخصيون أم لا؟ وإنّما السؤال هو: هل يعتقد اللاّشعور ذلك؟[3] لأنّ هذا أساساً هو رهان الفرويدية، ففرويد ينطلق من بداهة الشّعور بالخوف الذي تطرحه فكرة خرق المحظور، ذلك الشعور الذي يجعلنا نعتقد في أنّ رغبتنا ستكلفنا حياتنا[4]. والخصاءُ استثمارٌ للخوف الأصلّي

---

(١) نفسه، الصفحة نفسها.

* من أسباب معاداة بعض الحركات النسائية للتحليل الفرويدي.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٨.

(٣) نفسه، ص ٧٠.

(٤) انظر:

La première fois ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents (ouvrage collectif), éditions Ramsay, 1981, p45.

من فقدان القضيب أثناء أول ممارسة، وهو ما تعبر عنه الأساطير أحيانا بالعذراء التي يلتهم عضوها كل من يحاول أن يفتضّها، ولعلّ هذا ما يفسِّر المداعبات التي تسبق عادةً العملية الجنسية، فربما يكون فقدُ أصبع أو يد أهون على الذكر من فقدان عضوه[1]! لكن الممارسة المتكررة قمينة بأن تمحو هذا الخوف، وهذه المسألة التي يغيّبها فرويد الذي لا يعي أهمية لمسألة التكرار (اللّهم التكرار الذي ينسف الاختلاف) ويحتفظ للخصاء بقوته ومكانته، غير أنّ ذلك قد يبدو لنا أمراً عادياً متى فكرنا في الخصاء ضمن الأفق العام للفكر الفرويدي: فكر الوحدة والمطابقة.

إنّ الخصاء هو الوجه الآخر للوحدة؛ طريقةُ فرويد في إرجاع المتعدد إلى الواحد. ذات مرّة حلُم يونغ بمعظمة Ossuaire (مكان تراكم العظام)، ومن المعلوم أنّ المعظمة هي تعبير عن التعدد (مئات العظام والجماجم)، لكن فرويد يريد أن يجعلها تعبيراً عن موت شخص ما (الأب طبعا)؛ يوضح له يونغ بأنّ المسألة تتعلق بالعديد من الجماجم وليس بجمجمة واحدة فحسب، لكن فرويد يواصل تحليله...[2].

تظهر لنا إمبريالية فرويد أكثر في أشهر تحليلاته: «رجل الذئاب». يحكي رجل الذئاب أنّه حلُم بستة ذئاب أو سبعة، ورسَم

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) انظر:

Deleuze / Guattari, mille plateaux, P42.

خمسةً. من يجهل بأن الذئاب تعيش في عشيرة؟ لا أحد إلا فرويد. يتساءل فرويد: كيف نفسِّر وجود خمسة أو ستة أو سبعة ذئاب في الحلم؟ ستكون النتيجة التي يصل إليها التحليل واحدة طبعاً، ما دام الأمر يتعلق بالعودة دائماً إلى الوحدة، إلى هويّة الشخص أو الشيء الذي يفترض أنه مفقود. على الذئاب أن تتخلى إذن عن تعدّدها. ستتمّ هذه العملية عبر الجمع بين الحلم وبين حكاية «الذئب والحُملان السبعة» -نشهد منذ البداية اختزالية فرويد، إذ نرى التعدُّد يخرج من الذئاب لكي ينتقل إلى الحملان الذين لا علاقة لهم بما يجري - سبعة ذئاب هي في الواقع ليست إلاّ حُملاناً -ستة ذئاب ما دام السابع يختفي في ساعة الحائط- خمسة ذئاب لأنه ربما قد رأى والديه يمارسان الجنس في الخامسة، أو ربما لأن العدد الروماني خمسة V يشبه الفتحة الإيروتيكية لفخذي الأنثى -ثلاثة ذئاب لأنه ربما رأى والديه يمارسان الحب ثلاث مرات- ذئبين لأن الأمر يتعلق بالوالدين -ثم ذئب واحد لأن الذئب هو الأب؛ كنا نعلم هذا منذ البداية- وأخيراً ولا ذئب واحد، لأنه فقدَ ذيله (إشارة إلى الخصاء)[1].

هنا بالضبط يكمن جوهر الخصاء عند فرويد؛ إرجاع كل التعدُّدات إلى أبسط وحدة ممكنة، فكلُّ الممارسات التحليلية التي وضعها فرويد تخترقها روح واحدة: روح الاختزال. إنّ المنهج الاختزالي هو المنهج الوحيد الذي يعرفه فرويد، فهو -أي فرويد-

(١) المرجع السابق، ص ٤١-٤٢.

كما تُلاحظ مارت روبير[1] يحاول قدر الإمكان إرجاع الضمائر الغير معرّفة إلى ضمير المتكلم (أنا)، وإرجاع الرّوحي إلى الشهواني، والحاضر إلى الماضي، وبشكل عام إرجاع البنيات الفوقية الثقافية والأخلاقية إلى البنية التّحتية المتمثّلة في اللّاشعور النفسي. غير أنّ الخصاء وإن كان هو الآلة الزجرية، الآلة العقابية التي يستخدمها التحليل النفسي، فإنه ليس قطعاً السلطة العليا التي يملكها المحلّلُ. إنّ للمحلّل سلطة أقوى من سلطة الخصاء، هي سلطة التأويل التي تمنح الخصاءَ نفسه مشروعيته.

٥. سلطة التأويل

ينطلق التصوّر الذي أرسى قواعده فرويد من مسلمة أساس مفادها أن لا شيء يحدث بالمجان، فحتى وراء تلك الأفعال التافهة التي يبدو أنها غير ذات شأن يمكن العثور على أعظم الحقائق. وبالفعل فإنّ الاتجاه الذي أَمَّ التحليلُ النفسيُّ اهتمامَه شطرَه هو ذاك الجانب من السلوك الذي لا يوضع محل [تساؤل] (الأحلام/ الهفوات/ النسيان...)، معتمداً منهجاً يقوم على محاولة إعادة تركيب الواقع، انطلاقاً من النقائص والانقطاعات وتقليب الكلمات في الاتّجاه المعاكس، وكل ذلك قصد استجلاء اللّاشعور. ولعلّ أصالة فرويد تكمن أساساً في إعادة تأثيث المشهد العلاجي، محاولاً تخليص

---

(١) انظر:

Jaccard, Freud, p6.

«العلاج بواسطة التنويم» الذي كان يعتمده الطبيب الفرنسي شاركو من المظاهر السحرية العالقة به، «مُعتمداً سلطة الكلام فقط»[١]، ومُنشئاً عبرها تقنية ما يعرف بالتداعي الحرّ. يقول يونغ بأنّ فرويد هو أول من «كانت له شجاعة ترك المريض يتحدث عن نفسه بنفسه»[٢]. لكن قولنا بأن فرويد كان يستعمل «سلطة الكلام»، يبدو اليوم مضحكاً متى أضفنا له عبارة «فقط»؛ إذ غدا من البيِّن بنفسه اليومَ أنّ اللّغة تمتلك من السلطة ما لا يمتلكه أي نظام آخر، وذلك من جهة كون اللُّغة تمثِّل الفضاء الأوّل لممارسة كل أنواع السُلط، والوسيلة الأمثل لتنقل الخطابات/ الأنظمة الفاشية، وخطابات الاضطهاد إن على المستوى الفردي أو مستوى الدولة[٣].

تمكِّننا قراءة (إرادة القوة) من الوقوف على الوجه الحقيقي للعلاقة بين السلطة والكلام، حيثُ يعيد فوكو رسم ملامح السلطة بشكل يخلِّصها من النظرة الساذجة التي دأبت على ربطها بالقمع. فالحال أنّ علاقة السُّلطة بالرغبة ليست علاقة قمع ومنع بالضرورة، وإنما هي محاولة لتقنين الرغبة، وإخضاعها أكبر قدر ممكن لأنماط الخطاب العامّة والنافعة[٤]. إنّ الأمر لا يتعلق بـ

---

(١) كاترين كليمان: التحليل النفسي، ص ٨.

(٢) انظر:

Jaccard, Freud, p9.

(٣) انظر:

G- Ollendorff, Deleuze et Guattari: la machine à gazouiller, p9.

(٤) انظر:

M Foucault, la volonté de savoir, p35.

«أنتم أحرار في الحديث عن ذلك»، وإنما يتعلق بـ«إنكم ملزمون بالحديث عن ذلك». إنّ ما يميّز العصور الحديثة هو تنوع أشكال الخطابات المتعلقة بالجنس [وغيره من الرغبات]. غير أنّ هذا التنوع لا يعكس في عمقه محاولةً لمجاوزة «الطابو» وتحرير الرغبة، بقدر ما يعكس محاولةً لإقحام الرغبة داخل نظام الخطاب، لجعل كل الرغبة خطاباً[1]. يتمّ ذلك بحشد كلّ الوسائل الممكنة لحثِّ الناس على البوح، البوح بكلّ الرغبات وبكلّ الطُّرق، إلى درجة يمكن معها القول إن إنسان الغرب قد تحوّل إلى حيوان اعتراف bête d'aveu[2].

يحتل التحليل النفسي مكانةً بارزة داخل منظومة الاعتراف تلك. ينطلقُ المحلِّل النفسي من فرضية وجود عقد مبرم بشكل مبدئي بينه وبين المريض، مفاده: يجب قول كل شيء، وعدم إخفاء التداعيات التي تحدث داخل النفس. والكلامُ المطلوب هنا كلام لا يخضع لقواعد اللّياقة والأعراف الحضارية، بل يتبع تطوراً مستقلاً يجري حسب التَّاريخ اللّاشعوري للذّات[3]. ويبقى أداء المقابل إلزامياً، ممّا يضمن نوعاً من الاستقلالية والحريّة بين المحلِّل والمحلَّل[4]. عندما ندفع للمحلّل النّفسي، فإنّنا نظنُّ أنّنا نفعل ذلك لكي نستطيع أخيراً أن نتكلم بحريّة عمّا احتبسناه

(١) المرجع السابق، ص ٣٠.
(٢) نفسه، ص ٨٠.
(٣) كاترين كليمان: التحليل النفسي، ص ٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ٩.

طويلاً في دواخلنا، لكي نكسب القليل من مساحة البوح، بينما الأمر على خلاف ذلك تماماً، إنّنا لا نمتلك أدنى فرصة للكلام/ التعبير أمام المحلِّل. لقد وُضِع التحليل النفسي لكي يُمنع النّاسُ من الكلام، لكي تُسحب منهم كل شروط التعبير الحقيقية[1]. وما يضمن للتحليل النفسي ذلك هو توفره على آلة تأويلية قوية، آلة شعارها: «مهما نقُل، فإنّ ما نقوله يعني شيئا آخر غير ما نقول». ويمكن الاستشهاد بما يحدث في بعض مراكز (رعاية الأطفال في وضعية صعبة)، حيث يكون الطّفل أثناء أنشطته مأخوذاً في علاقته بالمُربِّي، فيتحوّل من مُنتج للتعبير إلى موضوعٍ له، فمهما يفعل الطفل داخل المجموعة على مستوى اللّعب أو العمل، فإنّ كل ذلك يتمّ إرجاعه إلى كيان أعلى، هو المحلِّل الذي يتولى تأويل أنشطة الطفل وفق هواه[2]. يتعلق الأمر بنوع من الثنائية التي تهدف إنتاج علاقة عمودية بين شخصين، يحتل أحدهما (المريض) المرتبة السفلى في حين يتربع الآخر (المحلِّل) في الأعلى: إنّها علاقة «لوغوس» بـ: «باتوس»[3] يهدف فيها الأول تنظيم «الكاووس» الذي ينتجه الثاني، وفق مبدأ: «أنت تقول وأنا أَفهم، بل وأُفهمك ما أنتَ قائلُه».

---

(١) انظر:

Deleuze, Deux régimes de fous, p67.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

(٣) انظر:

Deleuze, l'île déserte, p383.

يرجع التحليل النفسي في النّهاية إلى منهج واحد: منهج الأنسوخ، أي مبدأ إعادة الإنتاج إلى ما لا نهاية[1]. فالمحلّل يتوفر على صورة جاهزة سلفاً، مطبوعة على الأنسوخ وما عليه سوى أن يأخذ أقوال المريض ويعيد ترتيبها وتأويلها كيما تتطابق وصورةَ الأنسوخ. ربما لهذا السبب ربط التّحليل النفسي مصيره بمصير اللّسانيات (المقصود: التَّيار المنحدر عن لاكان، والذي يدرس العلاقات القائمة بين الرغبة والعناصر المادية للّغة. وخير من يمثل هذا التيار: سيرج لوكلير وجوليا كريستيفا.)، فكلاهما (التحليل النَّفسي واللّسانيات) لم يستخرج إلا صوراً وأُنسوخات؛ الأول للآشعور والثانية للغة[2]. إنّ للأنسوخ قناعةً تامّة بأنّ المعرفة قد اكتملت وما هي إلا مسألة مطابقة. فمهما يَقُل المريض، مهما تتنوّعُ مجالات إحالته (سياسة، دين، حبّ، اقتصاد، أدب...) فإنّ المحلّل ملزمٌ بإعادة تأويل هذه الإحالات كيما تتوافق والإحالة المرجعية الوحيدة التي يؤمن بها التحليل النفسي: العائلة، بما تجرُّه معها (خصاء، أوديب...). ويكفي هنا الرجوع إلى ما فعله فرويد بالصغير هانز حين حطّم كل إنتاجاته وعمليات وصله محاولاً ردّها إلى البنية الأوديبية بأيِّ شكلٍ كان.

---

(١) انظر:

Deleuze, Guattari, Mille plateaux, p20.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

II
ضد أوديب

١. عن حقيقة الرغبة/ نحو تصحيح المسار

كان دلوز يردِّد بأنّنا حين نكتب كتاباً ما، فإننا نقدم جديداً، أو على الأقل ندَّعي تقديم شيء جديد. كل الكتب الجيِّدة تقاسُ جودتها بمدى جِدّة ما تقدّمه من أفكار. فما الجديد مع «ضد أوديب»؟ ينطلق دلوز وغوتاري في ضدّ أوديب من مُسلَّمة أساس، هي أننا لم نتمكن لحد الآن من فهم معنى الرغبة على حقيقته، لماذا؟ ببساطة شديدة: لأنّنا نُفكِّر في الرغبة، مثلما نفكر في غيرها من المفاهيم، أي بشكل مجرّد. إنّنا نعتقد أنّ المفاهيم أشياء بالغة التجريد، والواقع أنّها تحيل على أشياء بالغة البساطة. يتحدث الناس عادة عن الرغبة بشكل مجرد، لأنّهم يفترضون وجود شيء ما كموضوع محدَّد لهذه الرغبة: (أرغب في هذه المرأة مثلاً). والصّواب أنّهم لا يرغبون في شيء ما أو في شخص ما، وإنّما يرغبون دائما في مجموعة أشياء، في بناء من العناصر المتعدِّدة: كان بروست يقول: «أنا لا أرغب في هذه المرأة، بل في المناظر التي تختزنها هذه المرأة داخلها». فعندما تقول

امرأة ما: «أرغب في هذا الفستان»، فليس ذلك معناه أنها ترغب في هذا الفستان في عالم مجرد، إذ لكل رغبة سياق معين، إنها ترغب في هذا الفستان بالنسبة لمرجع معيَّن؛ عملها، أصدقاؤها، سهرة يوم السبت... فليست هناك رغبة لا تتدفق داخل نظام وصل معين. الرغبة ربط بين مجموعة عناصر، إنها ضرب من البنائية: بناء توليفة معينة، بناء مجموع (مجموع: امرأة، شارع، لون...). فكلّما قال أحدهم: أرغب في ...، فمعناه أنّه بصدد القيام بوصلٍ بين مجموعة من العناصر. تلك هي الرغبة، ولا شيء غير ذلك.

يضعنا التّحديد السّابق للرغبة في تضادّ مباشر مع التحليل النفسي. وبالفعل فإنّ كتاب «ضد أوديب»، كما يدلُّ عنوانُه، كُتب بهدف الرّد على دعاوى فرويد، خاصة منها تلك المتعلقة بالرغبة.

يعارض دلوز وغوتاري فرويد أساساً في ثلاث نقط:

- لا علاقة للآشعور بالمسرح، فاللّاشعور قطاع إنتاج، إنّه ينتج ويعمل كمصنع.

- لا علاقة للهذيان بالعائلة (الأب/ الأم)، إنّنا نهذي حول التاريخ، حول الجغرافيا، حول الشعوب، حول الأجناس.. فالهذيان ضرب من الجيو-سياسة.

- لا علاقة للرغبة بالوحدة، إنّ الرغبة تعبير عن التعدد، فالرغبة تقوم دائما على وصل عناصر متعدّدة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه النقط ليست تعبيراً عن اختلاف

حول مفهوم معيَّن فحسب، بل إنها تعبر عن اختلاف تامّ بين فكرين يقعان على طرفي نقيض، إنّها تعبير عن الاختلاف الجوهريّ بين فكر الوحدة والمطابقة، وبين فكر التعدد والاختلاف.

لقد كان قصدُ دلوز وغوتاري الأساسُ تخليصَ الرغبة من بداهة ربطها بالنقص، تلك البداهة التي حشد التحليل النفسي كل إمكاناته بهدف إذكائها، وجعلها مسلمة لا مجال لمناقشها. من أجل ذلك يقترح دلوز وغوتاري مفهوماً أكثر إيجابية للرغبة، مفهوماً يعتبر الرغبة إنتاجاً لا نقصاً[١]. وليس الإنتاج هنا بمعنى الأشياء اللاواقعية كتلك التي يتحدث عنها التحليل النفسي (حلم، أسطورة...)، إنّ الرغبة تنتج أشياء حقيقية وواقعية بالمعنى الفزيائي للكلمة[٢]. ولعلّ منحَ الأولوية للإنتاج قمين بأن يذكرنا بنظرية هربرت مركوز الذي حاول المطابقة بين القوى الدافعة والقوى الاجتماعية البوليسية، ضمن ميثولوجيا تعطي الأولوية للإنتاج كيفما كان، شرطَ أن ينتصر للرغبة ضد النظام الذي يعاكسها بالضرورة[٣]، لكن مع الحرص على حفظ مسافة بين أعمال دلوز وغوتاري ذات الطبيعة الثورية والمادية، وبين أعمال ماركوز التي تنتهي إلى امتداح اليوتوبيا وتُذكِّر بالفلسفة الرومانسية التي انبثق منها فرويد نفسه[٤].

---

(١) انظر:

Deleuze, l'île déserte et autres textes, p311.

(٢) انظر:

Deleuze/ Guattari, l'anti oedipe I, p35.

(٣) كاترين كليمان: التحليل النفسي، ص ٢٧.

(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ إهمال التحليل النفسي لبُعدَي التعدّد والإنتاج في مقاربته للرغبة، هو ما جعله ينقلب إلى نوع من الرعائية المسيحية الجديدة، وجعل خطابَ المحلّلين أشبه ما يكون بخطاب القساوسة[1]. بالمقابل يحتل هذان البعدان مكانة بارزة ضمن مقاربة دلوز وغوتاري، بل ويسمحان بإعطاء التصور الجديد الذي صاغه الفيلسوفان حول مفهوم اللّاشعور، وحول عقدة أوديب. وهذا ما سنحاول توضيحه في الفقرتين التاليتين.

٢. من المسرح إلى المصنع/ حول حقيقة اللّاشعور

لقد سبق وأوضحنا أن اللّاشعور الذي صاغه دلوز وغوتاري لاشعور منتج، بخلاف لاشعور فرويد. إنّ اللّاشعور المنتج عبارة عن آلة، ومن المعلوم أن الآلة تتحدد انطلاقا من وظيفتها، أي انطلاقاً ممّا تنتجه، فما الذي ينتجه اللّاشعور؟ إنّه ينتج الرغبة، فاللّاشعور آلةُ رغبة، آلة تنتج الرغبة عبر[2] قيامها بعمليات وصل مع آلات أخرى[3].

إنّنا عادة ما نتصور أنّ اللّاشعور شيء معطى بشكل قبلي، شيء نمتلكه مسبقاً. والحال -يقول دلوز وغوتاري- أنّ اللّاشعور ليس

(١) انظر:
Deleuze / Parnet, l'Abécédaire de Gilles Deleuze, cassette1 (D comme désir).

(٢) انظر:
G.Ollendorff, Deleuze et Guattari : La machine à gazouille, (Int) p7.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١.

أرضية جاهزة بشكل مسبق، وإنما اللّاشعور شيء يُصنَع، شيء علينا أن نصنعه، وإلاّ سنبقى أسرى الوساوس، أسرى الأنا والمحلل النفسي. يجب أن نقلب الصيغة الفرويدية، فكل واحد منا يشتغل بحسب المواد المتاحة له، تلك المواد التي تسمح له بصنع لاشعوره الخاص، لاشعوره الذاتي، لاشعوره المعاصر له، لاشعوره الذي يتخذه وسطاً للاختبار[1]. وليس صنع اللاّشعور بالأمر الهين، لا يكفي التوفر على حلم، أو على أسطورة، أو هفوة... إن اللّاشعور كيانٌ ينتظر أن نصنعه، أن نموضعه، أن نجعله يتدفق؛ إنّه أفق ينتظر أن نفتحه، أن ننفتح عليه[2].

ليست قيمة اللّاشعور في تحليله، وإنّما قيمته في تجريبه. لن يزيدنا المحلِّل النفسي شيئاً متى أخبرنا أن الأمر يتعلّق بأوديب والأم، والخصاء... إنّ اللّاشعور أوسع من أفق التحليل النفسي بكثير، لهذا ينبغي أن نطلق العنان للاشعورنا، ينبغي أن نمنحه شروط الإبداع، أن نجعله أكثر حريَّة، بهذا الشكل فقط يمكن للحياة أن تتحوَّل بالفعل، أن تصير أثراً فنياً مثلما يقول فوكو[3]. ولا سبيل أمامنا للقيام بذلك إلا بربط الرغبة واللّاشعور بالإنتاج، تماماً كما سبق أن فعل كليرانبو الذي يمكن اعتباره بحق فويرباخ علم

---

(١) انظر:

Deleuze, Deux régimes de fous, p73.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) انظر:

Ollendorff, La machine à gazouiller, p11.

النفس، من جهة أنه يقدم لنا طباً نفسياً مادياً بكل معنى الكلمة، طباً نفسياً يتحدّد بعملية مزدوجة: إدخال الرغبة في الميكانيزم من جهة، وإدخال الإنتاج في الرغبة من جهة أخرى[1].

لا يمكن بأيّ حال فهم اللّاشعور ما لم نتوسل بمقولة «الإنتاج»، بمعنى أنّه يجب إدخال الإنتاج داخل الرغبة نفسها. لا ترتبط الرغبة بالنقص بتاتاً، لا ينقص الرغبة شيء، وهي لا تحيل على أيّ قانون، ولا علاقة لها بالمسرح. ففكرة مثل فكرة «أوديب» لن تعمل إلا على تشويه اللّاشعور، وليس في وسعها التعبير عن حقيقة الرغبة. إنّ الرغبة ثوريّةٌ بالطبع لأنّها عبر التنسيق بين مجموعة آلات تستطيع أن تُفجّر شيئاً ما، أن تخلُق شيئاً ما، أن تغير كل نسيج المجتمع ٨٤. من أجل ذلك يجب صنع اللّاشعور يجب إعطاؤه شروط الإنتاج السياسية والاجتماعية والتاريخية... تلك الشروط التي تتجاوز العائلة بكثير، وتسمح لنا بالإقامة خارج إمبريالية المثلث الأوديبي.

٣. خارج المثلث

أصبحت الآن علاقة الرغبة بالإنتاج جليّة عبر تجاوز مفهوم المسرح ووضع تصور جديد للاشعور، تصور يُصيِّرُ اللّاشعور مصنعاً. لكن السؤال الذي ربما سبقت الإجابة عنه، لكنه ما يزال يحتاج المزيد من التوضيح هو: هل يمرّ الإنتاج الرغبوي بمحددات

---

(١) انظر:

Deleuze, Guattari, l'Anti OEdipe I, p27.

أوديبية؟ على سبيل المثال، ذلك الانشراح الذي يشعر به عامل ما حين يقرن سلكاً كهربائياً بآخر، أو حين يحوِّل اتجاه تيار مائي، هل يمكن تفسير ذلك بإرجاعه إلى لعبة ساذجة (بابا ـ ماما ـ أنا)؟[1]

إنّنا عادة ما نتصور أنّ أوديب مسألة هيّنة، بأنّه لا يشكل مشكلة كبيرة، بيد أنّ الأمر على خلاف ذلك تماماً، فما إن نتموقع داخل المثلث، ما إن نفكر في (بابا ـ ماما ـ أنا) حتى تكون اللعبة قد انتهت، وحتى نكون قد خسرنا كل شروط الإنتاج الحقيقية[2].

علينا أن نتوقف عن إرجاع تمظهرات اللّاشعور إلى الجنس، وخاصة إلى الخصاء، إلى الخوف من الأب، إلى العائلة باختصار. لأن اللّاشعور ببساطة يحيل على الخارج، إننا نهذي حول المجتمع، وليس حول العائلة[3]. العُظامي مثلًا يتخيَّل نفسه «نابوليون»، إنّه يهذي حول الرجال العظماء، وليس قطعاً حول الأب والأم. تبدو فكرة العائلة مثيرة للشفقة متى فكرنا في البعد الجمعي للرغبة ومشتقاتها؛ ذلك أنّ كلّ شيء يتمّ بشكل جماعي، حتى الاستهام هو استهام جماعة، كيف يمكن اعتباره إذن تعبيراً عن العائلة والأب. إنّ كل رغبة تخلق شروطها الخاصة داخل المجموع المتاح لها، لذا يجب التوقف عن صياغة الأجوبة والحلول الجاهزة ويجب إعادة

---

(١) انظر:

Deleuze/Guattari, l'Anti oedipe I, p11.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٣) انظر:

G Ollendorff, La machine à gazouiller, p8.

إنتاج شروط جديدة لفهم الظواهر. يقدم «بيير بينيشو» مثالا جيداً للخروج من مثلث أوديب، ففي دراسته لظاهرة المازوشية[1] يقترح مُثلثا جديداً ذا أبعاد أخرى أكثر انفتاحاً على الخارج، ولا تحيل على الأفق الضيق للعائلة، فبدل اللازمة التي مللنا تكرارها: (بابا ـ ماما ـ أنا)، يضع بينيشو المثلث: (الشُرطي ـ المومس ـ الزبون)، وليس المطلوب من أفراد العيِّنة المدروسة الحديث والحكيُ عن طفولتهم وذكرياتهم من أجل الوصول إلى حقيقة يعرفونها مسبقاً؛ حقيقة أوديب، وإنّما المطلوب منهم أن يكتبوا، أن يعبِّروا بطريقة حرّة تجعلهم يكتشفون آلاتهم الراغبة الخاصة، تلك التي لا علاقة لها بفرويد وبمثلثه الإمبريالي، هكذا فقط لن يشعروا بأن المحلّل يضحك على ذقونهم.

---

(١) انظر:

Deleuze, L'ile déserte, p337.

مدخل إلى التحليل الفصامي

يميز دلوز وغوتاري بين سيرورتين متعارضتين: السيرورة العُظامية التي تنزع إلى المحافظة على البنيات المجتمعية القمعية، والسيرورة الفُصامية الثورية القادرة على تفكيك الحقول المقنّنة وعلى تأسيس التحليل الفُصامي الذي ستكون له القدرة على خرق النزعة العائلية، تلك النزعة التي يحتفي بها التحليل النفسي أيّما احتفاء. فبعد إلقائهما على التحليل النفسي مسؤولية دعم المحددات السّلبية على المستويين النظري والعملي، سيحاول دلوز وغوتاري صنع منهج جديد لتناول المشكلات التي طالما تعسف التحليل النفسي في معالجتها.

في مقابل الأنسوخ الذي وضعه التحليل النفسي، يقوم التحليل الفصامي على منهج مخالف، منهج الخريطة[1]. فالتحليل الفصامي يرفض كل نموذج أو صورة جاهزة يتّم استنساخها وإعادة إنتاجها

---

(١) انظر:

Deleuze / Guattari, l'anti oedipe I, p20.

إلى ما لا نهاية. إنّ الخريطة رفضٌ للتأويل على نهج فرويد، ورفضٌ للحقيقة المقرّرة سلفاً. فالفرق بين الخريطة والأنسوخ يكمن أساساً في كون الخريطة تقوم على التجريب، فهي لا تعيد إنتاج لاشعور مغلق على ذاته، ولكن تصنع لاشعوراً خاصاً وذاتياً. الخريطة انفتاحٌ، إنّها مجموعة إمكانات، معنى أن نمنح للمريض خريطة هو أن نجعله يقوم بعمليات وصله الخاصة ويختبر رغبته ويحتفي بتعدده.

هناك علاقة حميمة بين الخريطة والجذمور، ربما الدرجة نفسها من الحميمية التي تجمع بين الأنسوخ والشجرة. وذلك من جهة أن الأنسوخ يعيدنا دائماً إلى الجذر الواحد، إلى أوديب وما يجرُّ معه من مصائب، في حين تمنحنا الخريطة مثلَ الجذمور أفقاً، وتفتحُ أمامنا ممّرات ومسارب انفلات. إنّ دراسة المريض بتوسط الخريطة هي محاولة للوقوف على الشّكل الذي يحاول به هذا المريضُ بناء جذموره الخاص؛ بناءَ شبكة علاقاته الخاصة. إنّ كلمات: خصاء، أب، أم، أوديب... لها معنى واحد لا غير، بينما كلمات: توليف، وصل، جذمور، خريطة، مسرب انفلات... هي مجرد إمكانات معنى، إنها فراغ يمكن لكلّ واحد ملأه ببنائه الخاص. فعندما يُحلّل فرويد حالة الصغير هانز، وتُحلّل ميلاني كلاين حالة الصغير ريشارد، فإنّهما يصلان إلى النتيجة نفسها لأنهما يستعملان الأنسوخ نفسه، بينما استعمال الخريطة يجعل كل حالة تصنع مسارب انفلاتها الخاصة وتوصل بين عناصرها على نحوٍ خاصّ، بعيداً عن إمبريالية المحلِّل ولعنة العائلة. (انظر الشكل ٣).

النتائج	الأنسوخ		التعابير		الخريطة	النتائج
(م) تشير إلى الأم، لهانز رغبة جنسية في أمّه.	أوديب		هانز يريد نزول السلّم للقاء صديقته (م) والنوم معها.		مناطق توطن	ما وراء السلّم (الشارع) منطقة توطن جديدة بالنسبة لهانز.
ينبغي التفكير في (م) ضمن العائلة. هانز يريد إدخال (م) إلى العائلة.	العائلة				حركات تحرر	هانز يغادر فضاء العائلة الضيق لمعانقة فضاء أرحب، للقيام بعملية وصل جديدة.
العض إشارة إلى الخصاء. هانز خائف من الخصاء.	الخصاء		هانز يحلم بحصان ويخاف من أن يعضه الحصان.		صيرورات	يتعلق الأمر بصيرورة حيوان. هانز يصير حيواناً، يجرّب وصلاً جديداً.
الحصان إشارة إلى الأب، إلى الخوف من الأب.	الأب					
التبول إشارة إلى العضو. والعضو يحيل بالضرورة إلى الخصاء.	الخصاء		هانز يتحدث عن التبول.		تدفقات	لا يهتم هانز بالعضو. ما يهمه هو الوظيفة، هو العلاقات، هو اللّاشعور كإنتاج.
السباك يرمز إلى الأب، هانز خائف من أبيه.	الأب		هانز يرى في حلمه سباكاً يُصلحُ ماسورة الماء.		عمليات وصل	ليس هانز خائفا من فقدان عضوه. ما يخيفه حقاً هو أن يكون له عضو واحد هو أن يُختزل في صورة واحدة.

شكل ٣: هانز في مفترق الطرق

ينبغي أخيراً التوضيح بأن مفهوم التحليل الفُصامي، وإن كان يحتفي بالتجربة الفُصامية فإنّه لا يعبر عن نزعة فوضوية على غرار تلك النزعات الدّاعية إلى كسر كلّ القواعد والارتماء في تجربة الجنون. إنّ الرغبة كما طرحها دلوز هي الثورة وليست «الاحتفال» كما قد يظنُّ البعض[1]، كما أن دعوة دلوز إلى تحرير الفُصامي الذي يسكننا ليست دعوة إلى الاحتفاء بالجنون، وإنّما هي دعوة إلى تحرير الجانب الذي يقبل التعدّد والاختلاف، الجانب الذي يمنح معنى حقيقياً للحياة والإنسان.

---

(١) بعض طلبة كلية فانسين كما أشارت إلى ذلك كلير بارني، استوعبوا مفاهيم دلوز بشكل سطحي، فكانت الرغبة كتعدد تعني لهم ممارسة الجنس مثلا بشكل جماعي، والفصامي مثلاً هو المجنون الذي لا يعير أي اهتمام لمظهره ... (انظر الحوار المسجل على أشرطة الفيديو ـ مرجع سابق).

الفصل الثاني

الرغبة والإنتاج

«في الدول المتقدمة يفكر الـكلُّ فــي مصيــر الإنتاج»

عبد الله العروي

I
الآلات الراغبة/ الآلات المنتجة

هناك آلات تعمل ليل نهار؛ أحياناً دون توقف، أحيانا بتقطع؛ إنّنا نتنفس، نأكل، نتبرز، نضاجع... لكل منّا آلاتهُ، كلنّا إذن عمّال مُرقّعون... آلاتٌ داخل آلاتٍ، آلاتٌ عضو مرتبطة بآلات منبع، آلة تصنعُ تدفقاً وأخرى تقطعه: (الثدي آلةٌ تصنع الحليب، والفم آلة مرتبطة بها). آلاتٌ متعددةُ الوظائف: (يتردّد الفمُ بين كونه آلة للكلام، آلة للأكل، آلة شبقية). في كل مكان هناك آلات منتجة وأخرى راغبة؛ آلات فُصامية. كلُّ الحياة النوعية: الأنا واللاّ أنا، الداخل والخارج لم تعد تعني شيئاً...[1] هناك آلاتٌ فحسب، آلات بالمعنى الحقيقي للكلمة وليس ذلك قطعاً على سبيل المجاز[2]،... (الرحم آلة مزدوجة تنتج اللذة والحياة)[3].

---

(١) انظر:

Deleuze /Guattari, l'Anti oedipe I, p6.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥.

(٣) انظر:

La 1ére fois, p43.

يمثل مجموع: المحارب والقوس والحصان آلةً حربيةً على نمط الرُّحل؛ لا يشكل راقص الفلامنكو آلةً للرقص، ولا السّاحة تشكّل ذلك، لكنهما معاً يشكلانها. لم يعد هناك إذن إنسان ولا طبيعة وإنّما فقط سيرورة تنتجُ أحدهما داخل الآخر، وتقرن بين آلاتهما[١].

لا يمكن للطبيعة، في الواقع، أن تعاش إلاّ كسيرورة للإنتاج[٢]، أي كتموقع داخل المثلث: الإنتاج/ التوزيع/ الاستهلاك. وبهذا لا تعودُ الصناعة مقروءةً في علاقاتها الظاهرة، أي كفائدة محض، وإنّما في تماهيها الأساس مع الطبيعة كإنتاج للإنسان بواسطة الإنسان؛ ليس الإنسان كسيد للطبيعة أو قاهر لها، وإنما ككائن مهووس بالحياة العميقة لكلّ الأشكال، فالمادة هي حامل الروح[٣].

يتجاوزُ الإنتاج كسيرورة كلّ المقولات المثالية، ويشكّل دورة ترجع بالضرورة إلى الرغبة كمبدأ ملازم، لهذا السبب يمكن اعتبار الإنتاج الرغبوي، مقولة فعليّة للطبّ النّفسي الماديّ، الطب الذي يطرح الفُصام ويعالجه في إطار العلاقة إنسان–طبيعة[٤]. وكل الآلات الراغبة تحكمها طبيعة ثنائية: (قانون ثنائي) فليست هناك

---

(١) انظر:

L'Anti oedipe I, p6.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧.

(٣) انظر:

Anselme Kiefer, la douleur est une énergie positive, in rue des cartes 3, Albin Michel, 1992, p153.

(٤) انظر:

L'anti Oedipe, p8.

آلة تعمل بمفردها، هناك دائما آلة مرتبطة بأخرى، إذ إنّ هناك دائما آلة تنتج تدفقاً وأخرى تقطعه أو ترتبط به وفقاً لمبدأ «و» أو«ثم». ذلك أنّ الفُصام هو العالم الكوني للآلات الراغبة (نحن)، المنتجة والمعيدة للإنتاج، فالرغبة لا تكف عن صنع تدفقات بين الذات والموضوع، تدفقاتٍ ذات طبيعة آلية؛ فاليد آلة ترتبط بالقلم (آلة) لتحقيق وظيفة معينة (الكتابة).

يعطي دلوز وغوتاري الآلةَ والتدفقَ مكانةً بارزة في منظومتهما، لهذا نجدهما يتحدثان أحياناً عن الآلات التقنية -بالمعنى المتداول-، وأحيانا أخرى عن الآلات الاجتماعية، وأحيانا ثالثة عن آلات الراغبة. لكن تعريف الآلة يتمُّ دائما ضمن نسق من التدفقات والقطائع[1].

إنّ المسألة الأساس هي العلاقة بين الآلات الراغبة والآلات الاجتماعية، فالآلات الراغبة هي استثمار للاّشعور على مستوى الحقل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي[2]. فبين الآلات الراغبة والآلات المجتمعية ليس هناك اختلاف في الطبيعة، بل فقط اختلاف على مستوى النظام؛ ذلك أنّ الآلة المجتمعية تطبعها الاستمرارية، بينما الآلة الراغبة لا يمكنها السير إلا بشكل متقطع[3]، إنها لا تكف

---

(١) انظر:

Deleuze, l'île déserte, p305.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٨.

(٣) انظر:

L'Anti Oedipe, p36.

عن الارتباط والانفصال مع الآلة المجتمعية ومع التقنية. كل آلة هي، باختصار، آلةُ آلة، كل آلة هي انقطاع في التدفّق بالنسبة إلى آلة أخرى؛ وذاك هو قانون: إنتاج-الإنتاج. لكن أين يتّم كل ذلك؟

كل الآلات الحاملة للرغبة تسجل أثرها على سطح «الجسد بلا أعضاء»، وليس هذا الجسد، كما قد يبدو من اسمه، محض عدمٍ، بل هو فقط جسد بلا صورة، إنه الوجه الآخر للإنتاج، الساحة التي يسجل عليها كل الإنتاج الرغبوي، الوسط ما بين اللاّشعور المنتج والآلات المنتجة. وبين هذا الجسد **بلا أعضاء** وبين الآلات الراغبة هناك صراع بيّن، فكل حركة شاذة من الآلات الراغبة هي مصدر إزعاج للجسد بلا أعضاء: تقوم الآلةُ-الأكل مثلاً على صنع تدفق معيَّن من المضغ حتى الإخراج، بواسطة ترابط آلات جزئية: أسنان، بلعوم، معدة، مخرج... لكنّ حركة شاذة من الأسنان (ألم أسنان) بإمكانها أن تدمِّر كل هذا التدفق، وهنا بالضبط يعاني الجسد **بلا أعضاء**. بيد أن الأساس يبقى هو أن الآلةَ رغبةٌ، وضعيةُ رغبةٍ تستكمل تاريخها عبر الارتباطات والانقطاعات التي تنجزها مع التدفق الذي تصنعه آلة أو آلات أخرى.

II

تدفق الرغبة/ تدفق المنتوج

ينبني التصور الآلي للحياة (الإنسان + المجتمع) عند دلوز وغوتاري على المزج الفعلي بين الآلات الراغبة والآلات المنتِجة، فالإنتاج المجتمعي هو نفسه الإنتاج الرغبوي ضمن شروط محددة: شروط الإنتاج. ولا يعبِّر الإنتاج الرغبوي عن نفسه عبر نقط معينة تطفو عليها الرغبة، وإنّما يعبّر عن نفسه بتوسط التدفقات (العلاقات بين النقط). كلّ ما يحدث في المجتمع هو عبارة عن تدفقات، «كلّ شخص هو نقطة التقاء تدفقات: نقطة وصول تدفقات وانطلاق أخرى»[1]، تلك هي القاعدة الذهبية بالنسبة إلى كلّ المجتمعات، فما يسمح للمجتمعات بالاستمرار هو وعيها بأن الأشخاص هم نقط التقاء التدفقات. فإذا كان الهمُّ الذي يوحّد جميع المجتمعات هو تقنين الإنتاج الرغبوي، فإنّ ذلك لا يتم إلا عبر عملية تقنين

---

(١) انظر:

Deleuze : Les cours (Int), cours de 16 / 11 / 71, p1.

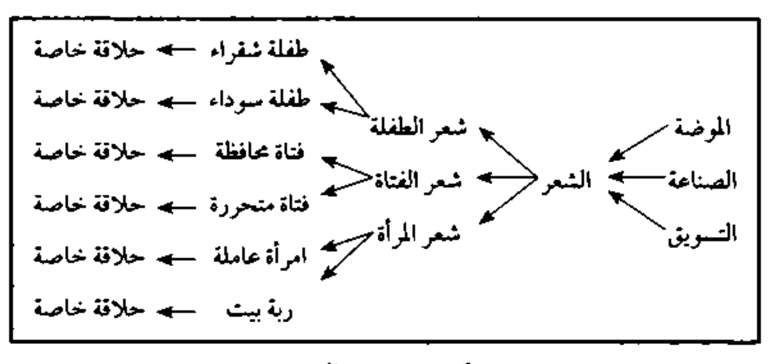
الأفراد[1]. للتوضيح أكثر نسوق المثال التالي: من المفروض أنّ كل شخص يمتلك شَعراً، ومن المؤكد أنّ للشعر علاقة بالحلاقة، لكنّ أشكال الحلاقة تختلف تبعاً لاختلاف الأفراد، فحلاقة الرجل غير حلاقة المرأة، وحلاقة المرأة غير حلاقة الفتاة، وحلاقة الفتاة المحافظة ليست هي حلاقة الفتاة الأكثر تحرراً، لكن مع ذلك فإن كل هؤلاء الأشخاص يجمعهم شيء واحد هو كونهم نقطة التقاء بالنسبة لتدفُّق الشعر. على المجتمع إذن حتى يقنِّن تدفق الشعر (أي إخضاعه لتدفقات أخرى: موضة، صناعة، تسويق) أن يقنِّن الأفراد نفسهم؛ كل فرد هو عبارة عن شِفرة معينة[2] (شِفرة المرأة، شِفرة الفتاة...)، على المجتمع متى أراد أن يستمر تدفق الإنتاج الرغبوي، أن يفك شفرة كل فرد، حتى يستمر التدفق ولا يكون هذا الفرد نقطة نهاية بالنسبة إلى تدفق معيّن. يتم ذلك عبر المزاوجة بين الموضة والصناعة بهدف خدمة التسويق، على الموضة أن تبتكر أشكالاً من الحلاقة تناسب حالة كلّ فرد، وعلى الصناعة أن تنتج الموادّ التي تجعل هذه الأشكال قابلة للتحقّق، ثم أخيراً على التسويق أن يحوِّل هذه الأشكال إلى صور وازنة في سوق التداول. كل حالة مهما كانت شاذة يجب أن تُفك شفرتُها، وأن يعاد توطينها داخل النسيج العام للمجتمع؛ حتى المُحجَّبة (تلك التي تغطي شعرها) هي نقطة التقاء مع تدفق الشعر، ويمكنها أن تصير مربحةً جداً، بابتكار منتجات

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) نفسه، الصفحة نفسها.

زينة تناسب وضعية شعرها الجديدة، ويبقى على التسويق جعل المحتجبات يرددن هذه اللازمة: «كيف تكونين جميلة بالحجاب».

إننا لا نحمل فوق رؤوسنا شعراً، وإنّما نحمل ملتقى طرق!



شكل ٤: تدفق الشعر

يُوحِّد المجتمعاتِ كلَّها همٌّ واحد: فكُّ شفرة التدفقات التي تخترقها، من أجل استدماج تلك التي تناسبها ومحاربة تلك التي تخالف نمطها، لأنّ تلك التدفّقات المخالفة تضع أرضية المجتمع كلّها ومسلماته جميعها موضع تساؤل[1]؛ النقص والعوز والفاقة... كلّها أشياء لا تخيف المجتمعات[2]، ما تخشاه المجتمعات في الواقع هو الفيضان[3]، هو أن تكثر التدفّقات بشكل يجعل زمام الأمر ينفلت من يدها، ما يخيفها هو تدفق شيء لا تستطيع توطينه على أرضها، فيجرّها كلّها نحو تحرّر شامل من الموطن[4]، نحو الغرق، نحو تحوّل جذري، تماماً كما حدث مع المجتمع الفيودالي الذي لم يستطع فكّ شفرة البرجوازية لأنّ الأكسيوم الوحيد الذي يمتلكه؛ أكسيوم الأرض، لم يكن يناسبها.

وكل ما سبق يتمُّ ضمن علاقةٍ محايثة للرغبة، فالرغبة هي المحرك الأساس لكل ذلك. كلّ التدفقات هي تدفقات رغبة وكل محاولات التقنين هي محاولة لتقنين الرغبة، فما يخيف المجتمعات هي الرغبات الغريبة، الرغبات الشاذة، الرغبات الجديدة، تلك التي تدفع إلى طرح السؤال: ما هذا؟ يستتبعُ السؤالُ: «ما هذا؟» بالضرورة انطلاق الآلة المقنِّنة، فبمجرّد ظهور الجديد/ الغريب تنطلق الآلةُ المقنِّنة محاولة في البداية إزالة هذا الغريب الذي يهددها، ثم في حال صموده تلجأ إلى

---

(١) المرجع السابق، ص ٢.

(٢) نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) نفسه، ص ١.

(٤) نفسه، الصفحة نفسها.

إستراتيجية جديدة تهدف إلى الخروج بأقلّ الخسائر الممكنة وذلك بمحاولة إيجاد الأكسيوم الجديد الذي يُمكّنها من استدماج هذا الغريب ضمن نسيجها. تمثل الموسيقى مثلا مصدر إزعاج لفكر يمتلك فهماً معيّناً للدين، يجب إذن محاربتها والقضاء عليها؛ الوسيلة هي التحريم، لكن تحريم الموسيقى لم يستطع القضاء عليها، يجب إذن تغير الإستراتيجية، وإيجاد الأكسيوم الجديد الذي يمكن من استدماجها، يتمُّ ذلك عبر إصباغها بالطابع الديني: «إن كان لا بدّ من الموسيقى فلتكن موسيقى دينية «هادفة» ولا تخالف الشرع».

غير أنّ تلك الاستراتيجية الموحّدة بين كلّ المجتمعات، لا تصدقُ على «مجتمعنا»، المجتمع الرأسمالي إلا بشكل جزئي، ذلك أنّ الرأسمالية ذات طابع مخالف يتجاوز كل ما سبقها من المجتمعات وهذا ما سنحاول توضيحه في الفقرة التالية.

III

الرأسمالية والفصام

إنّ الرأسمالية كتشكيلة اجتماعية واقتصادية تحكمها مفارقة أساس، فما كان يعتبر مصدر إزعاج ومصدر قلق ومصدر خوف بالنسبة إلى المجتمعات السابقة، هو بالضبط ما بنى عليه المجتمع الرأسمالي اختلافه[1]. فإذا كانت المجتمعات السابقة تخاف من الجديد لأنّه يحمل شِفرة تخالف الأكسيوم الذي تمتلكه، فإنّ الرأسمالية تعتبر أنّ الغريب والشاذ هو ما يناسب أكسيوماتها. من هذه الجهة يمكن القول بأن ما كان يمثِّل السلبي بالنسبة إلى المجتمعات السّابقة صار عنصر إيجاب مع الرأسمالية[2]. إنّ ما يميّز المجتمع الرأسمالي عن باقي المجتمعات هو عدم امتلاكه لأكسيوم محدد سلفًا، فالرأسمالية نظام مفتوح ومتحوِّل يتّخذ الإقامة في الترحال، ويتخذ التغير وسيلة للثبات، فكلّما ظهر شيء جديد يبدو مخالفاً لأكسيوم الرأسمالية؛ كلّما

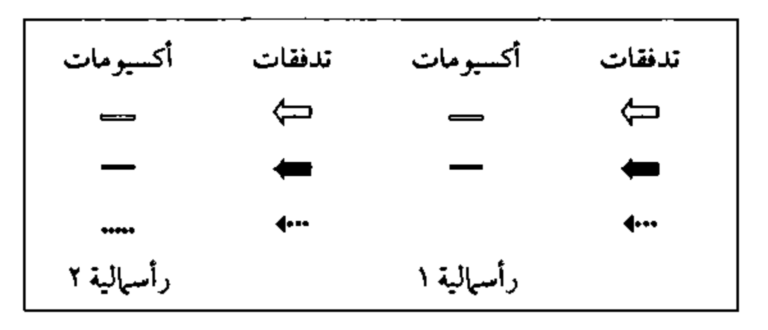
---

(١) المرجع السابق، ص ٣.

(٢) نفسه، الصفحة نفسها.

بدا أن شيئاً ما يوشك يُفلت من دواليب رأس المال؛ كلّما حدث ذلك، تقوم الرأسمالية بإضافة أكسيوم جديد إلى أكسيوماتها، كيما تصير قابلة لاستقبال الجديد[1]. هذا بالضبط ما يجعل الرأسمالية على طرفي نقيض تماماً مع المجتمعات السابقة، فالمجتمعات السابقة كانت تسعى إلى تغيير التدفقات الجديدة كي تصير مناسبة لطبيعتها، بينما يسعى المجتمع الرأسمالي إلى تغيير نفسه كي يصير مناسباً لطبيعة التدفقات الجديدة. كل تجربة جديدة هي مناسبة للرأسمالية حتى تطور نفسها، حتى تصير أقوى.

(١) المرجع السابق، ص ١.



شكل ٥: الرأسمالية والتدفق

يقدّم الجنس نموذجاً جيداً لفهم ما سبق. لقد كانت الرأسمالية في بدايتها بحاجة إلى تقنين الجنس بشكل يسمحُ للآلة المصنِّعة أن تنطلق، فكان لزاماً طردُ كلّ أشكال الانحراف التي تهدد استمرار الإنتاج، هكذا تمّت محاربة جنس الأطفال (الاستمناء) بوصفه سبيلاً إلى هدر الطاقة في مسائل لا تعود بالنّفع العامّ على المجتمع المصنِّع، وكذا محاربة هستيرية المرأة وخُنثوية الشباب بوصفهما تهديداً لقيم الأسرة المناسبة لطبيعة الرأسمالية الناشئة[1]. لنقُل باختصار أنّ المكان الوحيد المناسب لممارسة الجنس بالنسبة إلى لرأسمالية الناشئة كان هو: سرير الأبوين. بيد أنّ الرأسمالية الجديدة التي يطغى عليها التسويق والإعلام أكثر من التصنيع نفسه ستنهج نهجاً مخالفاً مع الانحرافات الجنسية، فكلُّ الانحرافات الجنسية، بل كلّ الجنس، ما يعتبر منه سوياً وما يعتبر منحرفاً، بوسعه أن يصير وسيلة مُثلى للرّبح. إنّ الانتشار الكبير للقنوات الإباحية الذي يشهده عصرنا، والتشجيع الكبير على السياحة الجنسية، ما هو في الواقع إلا شكل جديد من أشكال التقنين، من أشكال وضع الجنس داخل نظامِ خطابٍ؛ فتحرير الإنسان يعني، من بين ما يعنيه، تقييده بالحرية!

ليس من شيء بوسعه إخافة الرأسمالية لأنها لا تمتلك أرضاً، لا تمتلك جذوراً، فالرأسمالية هي سيرورة تحرر دائم من الموطن. إنّ هذا بالضبط ما يسمح بعقد مقارنة بين الرأسمالية والفُصام،

(١) يقدم فوكو تحليلا مستفيضاً لهذه المسائل في إرادة المعرفة.

فما يجمع الرأسمالية بالفصام هو عدم توقفهما معاً عن إرسال وعن استقبال، التدفقات العابرة، تلك التدفقات التي تحكمها حركات تحرر مستمر من الموطن. وإذا كانت الرأسمالية تجعلنا فصاميين، فإنّ ذلك يتّم عبر سيرورة رأس المال، عبر تدفق المنتوج، فالرأسمالية مثل الفُصام ليست لها هوية ثابتة، ما يهمها هو الربح، وفي هذا هي أكثر يمينية من اليمينيين وأكثر يسارية من اليساريين، ما دام الأمر يتعلق في الأخير بتسويق المنتوج فحسب، بغض النظر عن طبيعة المنتوج نفسه (يميني/ يساري).

كذلك الفُصامي يفعل الشيء نفسه بوسائله الخاصة، فالفُصامي لا يملك هوية ثابتة؛ هو أكثر رأسمالية من الرأسمالية وأكثر بروليتارية من البروليتارية. من هذه الجهة يمثّل الفُصامي الشكل المزعج للرأسمالية، إذ إنه ينفلت من كل تشخيص ومن كل تقنين. فالرأسمالية حين تتعامل مع التدفقات تستخدم عملية مزدوجة، إذ في الوقت نفسه الذي تفك فيها شفرةَ التدفقات، تقوم باستدماجها داخل نسيجها الخاص، بهذا الشكل تتمكّن الرأسمالية من صنع نظامٍ متجانسٍ. بينما يقوم الفُصامي بخلاف ذلك تماماً، فهو لا يقوم باستدماج التدفقات، بل يدفع بنفسه إلى أبعد الحدود وينساق مع كل التدفقات التي تخترقه، إنّ الفصامي لا يملك شكلاً محددا ولا أرضاً ثابتة ولا يريد أن يمتلكها، مثله في ذلك كمثل الرأسمالية، وهذا ما يخيف الرأسمالية، إنّ الرأسمالية لا تخشى الغريب والشاذ، بل ما يخيفها هو المشابه؛ ذاك الذي يملك آلياتِها نفسها.

مدخل إلى المجتمعي/ السياسي

لا يمكن بأي حال من الأحوال فصل كتاب «ضد أوديب» عن السياق السياسي والمجتمعي، فدلوز نفسه يقرّ بأنّ ما جرّه وصديقه إلى الكتابِ هو السياسة، هو المجتمع[1]. بيد أنّ السؤال هو: بأي وجه يمكننا أن نقرن بين الرغبة وبين السياسة والمجتمع؟ كان لاكان يقول بأنّ اللاشعور هو السياسة، ومن غرائب الصدف أنّ لاكان قال ذلك في سنة ٦٧، وبعدها بسنة فقط جاءت ثورة ٦٨ في فرنسا لتؤكد حقيقة العلاقة بين الرغبة والسياسة. تلك الثورة التي كان دلوز وغوتاري نفسهما من أبطالها. من هذه الجهة يمكن اعتبار ضد أوديب تصويراً فكريا لثورة ٦٨، ونموذجاً للثورة عموماً بل وتنظيراً شاملاً للسياسة والمجتمع[2]. لقد كانت الأولوية بالنسبة إلى دلوز وغوتاري تتمثّل في مقاربة العلاقة القائمة بين الآلات الراغبة

(١) انظر:

Deleuze, l'île déserte, p301.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٧.

(نحن) وبين الآلات المجتمعية، بمعنى آخر كيف يتّم استثمار الرغبة الفردية داخل حقل اجتماعي واقتصادي وسياسي؟[1]

إنّ المجتمع بالنسبة إلى دلوز وغوتاري هو السطح الذي تُسجَّل عليه كل إنتاجاتنا الرغبوية، فهو بمثابة الجسد بلا أعضاء للرغبة. إنّ الرغبة لا تعبّر عن تاريخ فردي، إنّها تنسيق فردي ضمن نسيج كلّي، ضمن سياق جماعي، لهذا السبب كان منطلق دلوز وغوتاري محاربة التحليل النفسي، فِكر الوحدة والمطابقة الذي لا يؤمن إلا بمجال واحد للرغبة؛ مجال العائلة. لكي تتحقق الرغبة هي بحاجة إلى أرض صالحة تنجز عليها تدفقاتها وتنسيقاتها، ولكي يتحرك المجتمع لابد له من رغبة تتدفق فوقه. إنها جدلية لا يمكن بأي حال خرقها، فالإنتاج الرغبوي ما هو إلا الإنتاج المجتمعي ضمن شروط محددة، كما أنّ الحركة المجتمعية، ما هي في الواقع إلا حركة الرغبة ضمن وصلٍ وتوليفٍ معينين.

لا تنفصل الثورة المجتمعية بأيّ حال عن ثورة الرغبة، والسؤال هو كيف نمنح هذه الثورة شروط التحقق وشروط الاستمرار؟ لن يتم ذلك إلا بمنح الرغبة شروط التحقق، ومنحها إمكان الخروج من الدوائر المغلقة التي أقحمها فيها فرويد وأتباعه، باختصار أن نمنح الناس شروطاً جديدة للتعبير عن أنفسهم، أن نمنحهم شروط الإبداع، تلك الشروط التي تسمح لهم بصنع توليفاتهم بعيداً عن

(١) المرجع السابق، ص ٨.

كل فردانية تقتل شروط الاجتماع وشروط المجتمع. ليست الرغبة بأي حال شأناً شخصياً، إنّ رغباتنا مهما كانت صغيرة تدخل ضمن تيار جارف وضمن تاريخ كوني اسمه المجتمع. فإذا كان المجتمع يمنحنا ظروفاً وأرضية لتحقيق الرغبة، فإنّ رغبتنا تمنحه بالمقابل شروط التحرك والتقدم.

الفصل الثالث

إنسان الرغبة

«الإنسان وُجودٌ مريب»

ذُلوز

ليس المفهوم -حسب دلوز وغوتاري- كياناً متعالياً بالغَ التجريد، إنّه على خلاف ذلك تماماً يحيلُ على أشياء واقعيةٍ شديدةِ البساطة، وهذا ما يجعله مشروطاً بظروف طرحه، فعندما يتّم وضع مفهوم من المفاهيم، فإنّ ذلك يتّم بالنسبة لمرجعيات معيّنة ليس بوسعه الانفصال عنها. يحدِّد دلوز وغوتاري مرجعين أساسين لا محيدَ للمفهوم عنهما: أولاً مقام المحايثة الذي هو بمثابة الأرض التي لا يكفُّ المفهوم عن الركض فوقها منجزاً حركات توطُّن وتحرر من الموطن، ثم ثانيا الشخصيات المفهومية؛ وهي تلك الشخصيات التي تتولى القيام بحركات الفيلسوف وتنقلاته على أرض إبداعه[1] (مقام محايثته)، آخذة أحياناً شكلًا سافراً واسمًا معيناً (مثل سقراط بالنسبة لأفلاطون)، وعاملة في الخفاء أحياناً أخرى بحيث تصير مجرد افتراض (كما هو الشأن مع أبله ديكارت، ذاك الذي يتعيَّن عليه إطلاق الكوجيتو). لكن إذا كان موضوع الرغبة قد صيغ كمفهوم متميز مع دلوز وغوتاري، فأيُّ شخصية مفهومية صار يحتملها أو يفترضها كمفهومٍ؟

---

(١) انظر:

Deleuze /Guattari: qu'est ce que la philosophie ? Minuit, 1991. p62.



I

بحثا عن الشخصية المفهومية لإنسان الغرب

لم يصرِّح دلوز وغوتاري بشخصية مفهوميّة تختصّ بمفهوم الرّغبة، لكن قراءة لمتن الرّجلين، مهما كانت متسرِّعة أو سطحية، تمكِّن من الوقوف على ثلاث شخصيات مفهومية، هي على التوالي: المتعددُ أو إنسانُ التعدد، فالفُصامي ثمَّ الرحالة. لا يقوم بين الشخصيات الثلاث أدنى تعارض، وحتى الترتيب المفترض بينها (إنسان التعدد، فالفُصامي ثم الرحالة) هو ترتيب صنعته ظروف المرحلة الكتابية لا غير، فشخصية إنسان التعدد مثلاً، هي أكثر حضوراً في كتاب: «منطق المعنى»، وشخصية الفُصامي أكثر حضوراً في كتاب «ضد أوديب»، بينما يمكن اعتبار كتاب «ما الفلسفة؟» المكتوب في مرحلة متأخرة، كتاب الرَّحالة بامتياز، فما الذي يميز كلَّ مرحلة من هذه المراحل؟

إنسان التعدد: يحيل مفهوم التعدّد كما صاغه دلوز وغوتاري على واجهتين متكاملتين، تنفتح الأولى على الفرد ضمن فردانيّته،

بينما تنفتح الثانية على الفرد داخل المجموعة؛ فعلى المستوى الفرديّ يتمّ ربط مفهوم التعدّد بمفهوم الهويّة؛ ليس معنى أن نكون متعدّدين هو أن تكون لدينا هويات متعدّدة، وإنّما يعني ذلك ألّا تكون لنا هويات بالمرّة؛ هو أن نمحو هوياتنا بما هي مفهومٌ مُصاغ بشكلٍ قبليّ، أن نشظي أنواتنا إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، بحيث نغدو أبناء أحداثنا فحسب. يقول دلوز وغوتاري في بداية **النّجود الألف** إنّهما لم يحتفظا باسميهما إلّا بدافع العادة لا غير، إذ لم يعد الاسم يعني لهما شيئاً[1]، فهما أصلا لا يكتبان كشخصين وإنّما كجدولين يشكّلان معاً رافدا ضمن تدفّقات وسيرورات متعدّدة. ليس المقصود من ذلك بلوغ مرحلة ينتفي فيها النّطق بـ«أنا» وإنّما يعني بلوغ المرحلة التي لا يعود فيها النّطق بـ«أنا» يعني شيئاً[2]، تلك المرحلة التي تسمح بتحقيق شرط الكتابة بما هي صيرورات، صيرورة امرأة، صيرورة حيوان، صيرورة نبات...

ولعلَّ انتفاء الهوية ذاك، هو نفسه ما كان يطمح إليه فوكو عبر ما كان يسمِّيه «موتَ المؤلف»، فليس خفيّاً أنّ فوكو لم يكن يرغب في أن يشتهر اسمه أو تُردّدَ وسائل الإعلام اسمه كمنتجٍ لخطاب متميّزٍ، كان فوكو يطمح لطلاقٍ مع الذّات المنتجة أو على الأقلّ مع وهم الذات المنتجة انتصاراً لموقفه الرافض لفكرة أو مبدأ

---

(١) انظر:

Deleuze & Guattari, Milles plateaux, Minuit, 1980, p122.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسُها.

المؤلف[1]. إن الوحدة المفترضة للذّات ليست وحدة حقيقيّة بل هي وهمية ومقرَّرة سلفاً بشكل ساذج، فالذات عبارة عن ملتقى مواقع وأحداث بدونها لا يمكنها أن تتصرف[2].

يتمُّ بالمقابل الاحتفاء بالتعدد، على المستوى الجمعي، عبر مفهوم العشيرة، أي باعتبار الفرد بكل ما يحمل من تعددات ما هو إلا قطعة واحدةٌ ضمن قطع أخرى من نفس لعبة «البوزل». إنّ للجماعة مكانة بارزة في متن دلوز ككل، فبالنسبة إليه كلُّ شيء يتمُّ بشكل جمعي؛ الرغبة، الإنتاج، الهذيان... فلا تحقّق الذات وجودَها إلا بتوسُّط «الأغيار»، بوصفهم عوالم ممكنة قابلة للانفتاح. إنّ ما يهم هو وضيعة الكتلة[3]، فكل شيء يحدث ضمن كتلة معينة، والسؤال الحقيقي هو: ما وضعيتي داخل الكتلة؟ ما المكانة التي أحتلها داخل العشيرة، أي نقطة بالضبط أحتلها في الجذمور. ولعلّ إغفال هذا الطابع الجمعي هو ما كان وراء تحوُّل التحليل النفسي إلى نوع من «الدوكسا» المبتذلة... إنّ الحلم بالذئاب، أو الهذيان حول الجماجم والعظام مثلاً، لا يمكن بأي حال إرجاعه إلى الأب (الواحد) إنّه تعبير عن التعدد، عن الحلم بتحقيق العشيرة، بإنشاء الجذمور؛ ذلك الحلم الذي حاول التحليل النفسي عبثاً قمعه في دواخلنا.

---

(١) مصطفى أعراب، فوكو بعد الشذوذ الجنسي وتجربة الاختراق. مجلة فكر ونقد، عدد ٥١، ص ٣٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٤.
(٣) دلوز، المرجع السابق، ص ٤١.

الفصامي: إنّ ما سبقت الإشارة إليه يصدقُ على الفُصامي بقدر ما يصدقُ على إنسان التعدد، وذلك من جهة كون الفُصام شكلاً من أشكال الاحتفاء بالتعدد. ليست للفُصامي هوية ثابتة، بل ليست له هوية بالأصل، إنّه ينفلت من كل تشخيص، ولا يكف عن استقبال وإرسال حركات التدفق والتحرر من الموطن عابراً بها أكثر منه مأخوذاً بها. لا يعني الأنا للفُصامي أيّ شيء: «لن أقول «أنا» بعد اليوم، إن ذلك مجرد غباوة لا غير، سأستعمل كلّما سئلت ضمير الغائب...»[١]، كما لا تعني له العلاقة المستهلكة: «بابا ـ ماما ـ أنا» أيّ شيء:

Je ne crois à ni père
ni mère
ja na pas
à papa-mama[2]

إنَّ الفُصامي هو المنتج الكوني، فهو لا يتموقع إلا داخل المثلث: الإنتاج/ الاستهلاك/ التوزيع. لنأخذ مثال الرئيس شريبر [أحد أشهر التحليلات الفرويدية]، يصرُّ الرّب -ضمن هذيان الرئيس شريبر- على إيجاد لذة في الرئيس شريبر، يتمُّ ذلك عبر تحويله إلى امرأة، يتعلق الأمر بصيرورة ـ امرأة[٣]، «إنّه واجبي أن أقدم هذه اللذة للرّب» يقول شريبر. لا يتعلق الأمر بمجرد انحراف جنسي،

---

(١) انظر:

Deleuze / Guattari, L'anti oedipe, Minuit, p22.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩.

(٣) نفسه، ص ٢٢ .

ولا يتعلق الأمر بالأب كما قد يتصور فرويد، إنّه صيرورة-امرأة، إنتاج رغبوي / فُصامي بامتياز، إنّ الزواج بالرّب هو تبشير بجيل جديد من البشر، جيل أقوى وأقدر على تحمُّل مصيره.

علينا أن نأخذ الأمور بواقعية، لم يكن فرويد يحبُّ الفُصاميين، كان يكره مقاومتهم للأوديبية، كان يعاملهم مثل مخلوقات غير بشرية كان يقول إنّهم يأخذون الكلمات على أنّها أشياء، إنّهم نرجسيون، مجتثُّون من الواقع، غير قادرين على التحويل، إنّهم يشبهون الفلاسفة، بالمعنى القدحي للكلمة[1]. ما يزعج المحلِّل النفسي، في الواقع، هو امتلاك الفُصامي آلياتِ الخروج من النفق الذي شيّده التحليل النفسي، فقوَّة الفُصام نابعة في كونه سيرورة منفتحة على الطبيعة، فالفصامي لا يعيش الطبيعة كطبيعة وإنّما كسيرورة للإنتاج؛ حيث لا تغدو هناك طبيعة ولا إنسان وإنّما فقط سيرورة تنتجُ أحدهما داخل الآخر، وتقرن بين تدفقاتهما، وحيث لا يظل الإنسان سيداً للطبيعة وإنما مهووساً بالحياة العميقة لها.

إنّ المقاربة السليمة الفُصامي لا يمكن أن تتّم إلا في إطار «علاقة بالخارج»، فنموذج العُصابي المتكئ على الأريكة، ذاك الذي ابتكره فرويد يعطي صورة سيئة عن الفُصام. تَمنح جولةُ الفُصامي بالمقابل إمكانية جيدة لفهم طبيعة الفصام، فجولة «لانز» مثلاً التي أعاد إنتاجها «بوشنر» تختلف عن تلك اللحظات التي يجدُ فيها «لانز» نفسه أمام القسّ الطيّب، الذي يجبره على أن يُموقع نفسَه

(١) المرجع السابق، ص ٢٨.

بإزاء الأب والأم، بإزاء الدين والربّ. إنّه بالمقابل هنا ـ ضمن الجولة ـ وحده في الجبال، «ماذا بوسع أبي وأمي أن يمنحاني؟ لا شيء، أُتركوني بسلام إذن»[1].

كل شيء عبارة عن صيرورة، عبارة عن تدفق رغبة، حتى «أنا» إن كانت هناك فعلا «أنا»، ما هي إلى صيرورة ضمن صيرورات أخرى. لا يؤمن الفصامي بغير هذا. تبقى مسألةٌ أساسيّةٌ، هي أنّ مفهوم دلوز وغوتاري للفُصام، مفهوم مختلف عن مفهوم الفُصام الطبِّي. إنّه في الواقع شكل شعري للفُصام، شكل يتخذ من معارضة النظام سبيلاً للإبداع والإنتاج، ومن أجل فهم أكبر لطبيعة الفُصامي كما تمثّله دلوز، يمكن الرجوع إلى لائحة المشاهير الذين وُصفوا بكونهم فُصاميين، حيث نصادف وجوهاً يطبعها الاختلاف، وجوهاً تُنجزُ حركات تحرّر من النسيج العام للمجتمع كيما تحقِّق فرادتها عبر إعادة توطّن ضمن مقامات الفلسفة، الأدب، الفن،... فعلى الرغم من اختلاف المقامات التي تشغلها شخصيات من قبيل[2]: موباسان/ هولدرلاين/ لانز/ شومان/ إدغار بو/ تراخل / فاغنر/ بروست/ فان غوخ/ نيرون/ كافكا/ دافنشي... فإنّ هذه الشخصيات تجمعها وحدة المنهج والمصير، بما هي حركة انفلات مستمر من رقابة اليومي والمعتاد، فبقدر ما يختطُّ كافكا أفق انفلاته من جهاز الدولة عبر روايات تضع نفسها في مواجهة مُباشرة مع

---

(١) المرجع السابق، ص ٩.

(٢) للتعرف أكثر على مشاهير الفصاميين يمكن تصفح هذا الموقع على الإنترنيت:
http: // www. lipshien.Org /schizos. htm

البيروقراطية، بقدر ما يتحوَّل هذا الأفق إلى أربعة شعراء، يصنع كل واحد منهم مسرب انفلات، ويمنح لفرناندو بيسوا ملجأً ولو مؤقتاً من وحدة الذات.

الرَّحالة: يمنح نموذج الفُصامي، كما رأيناه، إمكانية جيدة لفهم طبيعة الرحالة. فالترحُّل كما يفهمه دلوز، ليس هو السفر، ليس هو الانتقال، وإنّما هو إعادة تهيئة الأرض، إعادة ابتكار شروط جديدة للحياة، إعادة رسم ملامح وحدود البيئة كيما تتواءم وما يستجدّ من ظروف. إنّ تفوق الأدبين الأمريكي والإنجليزي على غيرهما من آداب (وجهة نظر دلوز)، يكمن هنا بالضبط؛ في كون الإنجليز والأمريكيين قد أقاموا عبر الكتابة، علاقة بالأرض، بالوطن، علاقة تتّخذ من الترحال سبيلاً للإقامة وفق حركات توطن وتحرر من الوطن لا متناهية، حيث تغدو الحركة الترحالية خيطاً يجمع ما بين العجوز المهزوم اجتماعياً (إشارة إلى رواية العجوز والبحر) والذي يحاول رد الاعتبار لنفسه عبر حركة توطن جديد تضعه في علاقة مباشرة مع «سمكة المرلين العظيمة»، وبين «همنغواي» نفسه الذي أنشأ علاقة متميزة مع الأرض، بقلبه العلاقةَ بين الحامل والمحمول بشكل غدت معه الأرض هي التي تُحمَل وتتحرك تبعاً لحركات البشر (إشارة إلى رواية الوليمة المتنقلة). إنّ الكتابة بما هي ترحُّل، هي محاولة دائمة لاختراع شعوب تنقصنا، هي محاولة دائمة لملأ الكاووس، لحماية الذات من الفراغ. يحدث الشيء نفسه على مستوى الحياة [وإن لم يكن هناك أي تعارض بين الكتابة والحياة]،

فباستطاعة كل فرد، مهما كانت سنُّه أو مستوى أنشطته، أن يلحظ أنّه في بحث دائم عن موطن يدعم حركات تحرره أو يقودها، كما بوسعه أن يلحظ أنّه يحتاج إلى العودة والتوطن في أي شيء، من ذكرى أو حلم...[1] كلّ المجتمع يتحرك وفق حركات توطن وتحرر من الوطن، ثم إعادة توطن جديدة. في الرأسمالية، يقوم الرأسمال أو الملكية بحركة تحرر من الموطن فلا يعودان عقاريين، ثم يعيدان توطنهما [يتجسدان] في أدوات الإنتاج، في حين يصير العمل من جهته عملاً «تجريدياً» متوطِناً في شكل أجر[2].

الرَّحالة مُنظِّم بيئة، إنّه يعيش الطبيعة -مثلما يفعل الفُصامي- كصيرورات، وليس هذا قطعاً على سبيل المجاز، فقبائل الرُّحل مثلاً تنسج علاقة متميزة مع الطبيعة، إذ بوسع الرّحالة أن يتنبأ بوقت سقوط المطر، أو هبوب العاصفة؛ وبوسعه -كما بوسع القناصة الحقيقيين- أن يقتفي آثار الحيوان، أن يعرف نوعية الحيوان الذي مرّ ووقت مروره، فقط بملاحظة شكل الآثار التي تركها، بل بوسعه أن يميِّز رائحة حيوان عن آخر. إنّها صيرورة-حيوان، فالرّحالة في هذه اللحظة يصير حيواناً، ينشىء علاقة حيوان بحيوان[3]، بشكل

(١) انظر:

Qui est ce que la philosophie? p83.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) انظر:

Deleuze / Parnet, l'Abécédaire de Gilles Deleuze, film réalisé par Pierre André Boutang, vidéo éditions Montparnasse, 1996. cassette 1 (A comme animal).

مختلف تماماً عن أولئك المضحكين الذين يكلمون كلابهم وقططهم كما لو كانت أناساً حقيقين[1]: «هل تشعر بالجوع يا عزيزي؟ إنّك ولد طيب...»!

يُقدِّم مثال الحيوان دائماً نموذجاً جيداً لفنّ التّرحل بما هو رسم للحدود وإعادة تنظيم للوطن. ما يُدهش مع الحيوان هو أنّ كل حيوان يمتلك عالماً، وهذا في حدّ ذاته شيء مذهل لأنّ كثيراً من النّاس لا يملكون عالماً، لنأخذ مثال الحشرات الطفيلية، القُراد مثلاً؛ تتحرك القُرادة على غصن الشجرة صاعدة الغصن حتى تبلغ أبعد نقطة تبعاً لأشعة الضوء، وهناك عند أعلى نقطة تلبد مكومة على نفسها دون أن تتحرك أو تأكل أو تشرب، حتى يمرَّ تحتها حيوان ثدي، فتترك نفسها تسقط عليه، ثم تبدأ تحرّكها بحثاً عن المنطقة الأقلّ سُمكاً من جلده كي تبدأ عملية المص. الضوء + الرائحة (رائحة الحيوان) + الجلد، هذا فقط ما يصنع عالم القُرادة ولا يهمها بعد ذلك أي شيء، فمن بين كل هذا العالم الشاسع لا تقتطع القرادة إلا ثلاثة مثيرات، ولا يهمها بعد ذلك أيّ شيء، ثلاثة أشياء فقط من بين عالم يمنح مليارات الإمكانات؛ طموحات صغيرة ربما، ولكن ذلك ما يصنع عالماً[2].

يمثِّل دلوز نفسه نموذجاً جيداً للرّحالة، تشهد على ذلك رِحلاته المستمرة بين مجالات متعددة: فلسفة، أدب، سياسة، فن،

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.

سينا... وتنقّله الدّائم بين أصدقائه الفلاسفة، عابراً بمفاهيمهم، باحثاً فيهم عن الأغيار، أولئك الذين يعيدون تنظيم مقام محايثته الفلسفي، بما يمنحونه من إمكانات تعمير جديدة؛ جاعلاً منهم أحداثا، وجاعلين منه ابنا لأحداثه.

وعموما يبقى مفهوم الرّحالة مجرد محاولة من بين محاولات أخرى لتشخيص ماهية إنسان أضحى منفلتا من كل تعين، ولم تعد تناسبه تعيينات من قِبل: «الإنسان حيوان عاقل» أو «أنا أفكر إذن أنا موجود». بل لم يعد يعني أكثر من: حيوان داروين، مريض فرويد، عامل ماركس، مجنون فوكو، غريب ديريدا، متهكم رورتي... وأيّ مصيرٍ حين نفكّر في جينوم عصر الوراثة، أو مستهلك عصر التسويق.

II

إنسان الغرب بين أوليس وروبنسون كروسو

تشهد جنيالوجيا الآلهة عند اليونان على أصلية العلاقة بين الرغبة والأرض؛ ففي البدء كان الكاووس، ثم بعده مباشرة: الأرض والإيروس[1]، ذلك أن [خلق] الأرض والإيروس سابق على خلق كلّ الآلهة، فبقدر ما احتاج اليونانُ رغبةً تحركهم، إحتاجوا أرضاً يقيمون عليها تعميراتهم، أرضاً تكون بمثابة الأساس لكل شيء[2]. الرغبة أساساً علاقة بالأرض، علاقة بالتملك، علاقة بإعادة تهيئة الموطن وإعادة رسم الحدود؛ لا يبحث العشيق الأول عن مجرد نزوة أو لذة عابرة في عملية إزالة البكارة، فهو يعرف جيداً بأن عمليته تلك تجعله يشهد إعادة إحدى المشاهد الأكثر بدائية بالنسبة للإنسان، إنّها إعادة رمزية للحدث الأصل المؤسس، ذلك

(١) انظر:

Platon, le banque et Phèdre, traduction et notes par E. Chambry, Garnier frères, Paris, 1964 t, p38.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧.

الذي سيعيِّن بداية سيطرة الإنسان على العالم: السيطرة التي ستدشنها أوَّل عملية حرث للأرض، أوّل عملية بذر[1]. الرجل الذي ينزع العذرية، لا يأخذ شيئا (بالمعنى المادي)، إنّه يضع، يضع جهازه في رحم المرأة، لهذا هو بحاجة إلى فتحه، إلى جرحه، والجرح هنا شكل من أشكال التعيين، فالرّجل يعين المرأة التي أزال عذريتها، وكأنّها شيء يمتلكه[2]، تماماً كما يعتبر الرجل الذي يزرع الأرض أوّل مرة أنّها ملكه. كلاهما يَعُدُّ نفسه مانحاً للحياة: الأوّل عبر منحه الفتاة شكلاً جديداً للحياة (الحياة كامرأة وإمكانية الإنجاب)، والثاني عبر منحه الأرض شروط العطاء والإنتاج. لنتأمل ما يفعله «روبنسون» في رواية «ميشيل تورنييه» حين يضاجع الأرض؛ «اِخترق عضوه الأرض مثلما تخرقها سكّة المحراث، ثم أفاض وفي داخله شفقة إزاء كل المخلوقات... إنّه الآن مُنهك تماماً، لقد تزوج الأرض»[3]، تلك محاولة لحماية الرغبة من الضياع، التصاق بالأرض، عودة على الجذور. فحالة الضياع والوحدة التي يعانيها روبنسون تجعلهُ يبحث عن مرجع يستند إليه، عن أرضية تحميه، وذاك نموذج سيء عن علاقة الرغبة بالأرض، الرغبة التي تلتصق بالأرض باحثا عن الجذور؛ علاقة عمودية، علاقة توطن نهائي. إنّها محاولة

---

(١) انظر:

Dominique Grisoni, Les preuves des corps, in La première fois ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents, Editions Ramsay, Paris 1981, p36.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧.

(٣) نفسه، ص ٣٦.

لتثبيت الأرض، لسلبها كل عناصر الحركة والتحرر. إنّ وجهة نظر «روبنسون» إلى العالم تكمن أساساً في علاقة الملكية. مع روبنسون يصير حلم إعادة تهيئة العالم انطلاقاً من الجزيرة الخالية حلماً بإعادة تشكيل الحياة البرجوازية بتوسّط رأس المال. لا شيء يبتكره روبنسون، كل شيء يأخذه من السفينة المحطَّمة، لا شيء أصلي في الجزيرة، كل شيء يجلب إليها من الخارج. وما هي إلا مسألة وقت حتّى يعيد رأس المال إنتاج أرباحه بتوسّط العمل... ورفيق روبنسن على الجزيرة ليست حواء، تلك التي باستطاعتها مساعدته على تدشين جيل جديد، إنّ رفيقه هو «جُمعة» Friday إنسانٌ مؤهل بطبعه للعمل والكدّ، إنسان سعيدٌ بكونه عبداً، بكونه مستغَلاً[1].

قد تشهد بداية الرأسمالية على علاقة مماثلة بين روح الإنسان الغربي ونموذج روبنسون كروسّو، غير أن الأمور قد تغيرت كثيراً منذ ذلك الوقت. إنّ الرأسمالية الجديدة تعيد إحياء العالم الإغريقي على أسس اقتصادية وسياسية واجتماعية تبشر بقيام أثينا جديدة (مجتمع الأصدقاء المتنافسين)، فلم يعد إنسان الغرب في إطار الرأسمالية «روبنسون» وإنما أصبح «أوليسا جديداً»، ذلك الإنسان الشّعبي الداهية، الإنسان العادي أياً كان، ساكن المدن الكبرى، إنّه البروليتاري، أو المهاجر الأجنبي حين يرتميان في خضم الحركة اللانهائية للثورة. هناك صيحتان اثنتان تخترقان الرأسمالية وتؤيدان

---

(١) انظر:

Deleuze, l'île déserte et autres textes, Minuit, 2002, p14.

معاً إلى خيبة الأمل عينها: أيّها المهاجرون في جميع البلدان اتحدوا... أيها البروليتاريون اتحدوا... فتشكل كل من أمريكا وروسيا (النموذج الروسي سابقاً)، أي البرغماتية والاشتراكية، عودة أوليس، والمجتمع الجديد للإخوان أو الرفاق الذي يحيي ثانية الحلم الإغريقي ويعيد بناء «الكرامة والديمقراطية»[1].

على النقيض تماما من روبنسون يقيم أوليس علاقة متميزة بين الرغبة والأرض علاقة تجعل الرغبة تتدفق في محايثة أفقية صانعةً مسارب انفلاتها الخاصة، وفارّة من كل توطّن قد يعيدها إلى الجذر أو يرتقي بها عمودياً في صعود يفقدها كلّ محايثتها. يعيد الإنسان الغربي اليوم إنتاج هذه العلاقة عبر الاكتساح الأفقي في إطار سوق عالمية تمتد حتى أعماق الأرض قبل أن ترتقي الفضاء الذي غدا بدوره أفقياً وخالياً من كل تعالٍ. ولا يتعلق الأمر باستكمال ما بدأه الإغريقي، وإنّما باستعادة جديدة، ضمن ظروف مغايرة، تسمح لإنسان الغرب أن يعبر عن نفسه اليوم – كما فعل الإغريقي من قبل– لا كنموذج اجتماعي، نفسي ضمن نماذج أخرى، وإنّما كإنسان متميز يتمتع بقوة توسعية وإرادة تبشيرية تفوق نموذج الإغريقي نفسه[2]، وتعبرّ عن نفسها بصيحَة: «أماماً أيّها البشر...».

---

(١) انظر:

Qu'est-ce que la philosophie?, p94.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩.

يقدم فيلم (وحيدا في العالم Cast Away) لزمسكين نموذجاً جيداً لفهم أوليسية الإنسان المعاصر. بعد تحطّم السفينة وغرق الرفاق، يُلفي «توم هانكس» نفسه وحيداً على ظهر الجزيرة الخالية، كل ما تقدِّمه السفينة غير صالح للاستعمال (بخلاف ما يحدث مع روبنسون)، يحاول هانكس إعادة ترتيب حياته انطلاقاً من الجزيرة، لكنّه ترتيب ليس بهدف البقاء، وإنّما هو فقط ترتيب مرحلي، إذ إنّ هانكس يبقى مسكونا بهاجس المغادرة، هاجس تحقيق التحرر من الموطن/ الجزيرة كيما يعيد توطين نفسه في الخارج من جديد... لا ييأس البطلُ من العودة (تماماً مثل أوليس)، لكنه عند عودته يجد الحياة تبدلت، فالأرض لا تنتظر الغائبين وتعيد تهيأة نفسها تبعاً لحركة الحاضر. لقد تبدلت الأمور كثيراً وحبّه القديم لم تقضِ وقتها غازلةَ الصوف في انتظاره مثل «بِنيلوب». لكن، مع ذلك، لا مشكلة المهم أنّه الآن هنا ويمكن دائماً إنجاز ترحيل/ توطين جديد انطلاقاً من الراهن. وقد كان المخرج أو المؤلف -لا أدري أيّهما- ذكياً حين أنهى الفيلم بلقطة يركب البطل فيها سيارته وينطلق، ليتوقف عند مفترق طرق (إمكانيات)، ويتطلّع إلى الأفق نظرة تعني من بين ما تعنيه: «إلى الأمام، ودائما أبعد»، تماماً مثلما كان يفعل أوليس.

مدخل إلى النوماذلجيا

إنّنا نكتب التاريخ، لكن كتابة التاريخ كانت دائماً تتم من وجهة نظر مؤسساتية، إنّنا نكتب التاريخ قياساً إلى جهاز دولة معين. ما ينقصنا فعلاً هو نوع من النومادلجيا[1]، من علم الترّحل -إن جازت الترجمة- أن ندرس الأرض في حركتها، أن ندرسها وفقاً لحركاتها الثلاث: (توطن، تحرر من الموطن، إعادة توطن) وفقاً لما تصنعه من خطوط ومسارب للانفلات. لقد كان الرُّحل هم من ابتكر آلة حرب بدل جهاز دولة، لم يستطع التاريخ لحد الآن أن يفهم معنى الترحل[2]، إنّ الترحل علاقة تنسجها آلة حرب معينة مع الخارج، ليس الترحل نموذجاً، إنّه وصل جديد يدفع بالفكر نفسه إلى أن يصير حركة، إلى أن يصير ترحلاً[3]. تعطي الكتابة نموذجاً جيداً لذلك،

---

(١) انظر:

Mille plateaux, p34.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٥.

(٣) نفسه، ص ٣٦.

سيبتكر كافكا مثلاً آلة حرب عبر رواية (محاكمة [جوزيف كا])، آلة تضع نفسها في تضاد مباشر مع جهاز الدولة البيروقراطية. تصير الكتابة مع الرُّحل حركةً لا تعود إلى الجذر وإنّما تطفح عبر علاقات ينسجها الجذمور. يصير السفر مختلفا مع «كلايست» أو «لانز» أو «بوشنر»، إذ لا تعود الرِّحلةُ مسافةً زمنية بين البداية والنهاية، وإنّما فقط حركة في الوسط، حركة خروج ودخول مستمرين في الوسط، دون أن تكون هناك لا بداية ولا نهاية[1].

يحدثُ الشيء نفسه على مستوى الحياة. كل الثورات الكبرى، كلّ الإبداعات هي حركات تنقل. كلّ صيرورة ثورية هي حركة تحرّر من الموطن، حركة خروج، حركة معاكسة للنظام. والتحرر من الموطن لا يعني -تقريبا- أكثر من إعلان الحرب[2]. تمثّل ثورة ٦٨ نموذجاً جيداً للنومادلجيا، إنّها حركة تحرر من الموطن قامت بها قوى وعي مخالفة للنظام، إنّها حراك اجتماعي ضد الثبات، إنّها إبداع لعقليات جديدة، لحركة فكر جديدة، لأعلام جدد (دلوز، فوكو، ليوتار، باتاي...). يمكن أن نتحدث عن النومادلجيا كلّما كانت هناك صيرورة ثورية، ولا يمكن الحديث عن الصيرورة الثورية إلا عندما تكون هناك حركة خروج، حركة مغادرة، حركة تحرر من سلطة المجتمع الثابت.

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) انظر:

G. ollendorff, Deleuze et Guattari, la machine à gazouiller. http://www.lipshein.org/deleuze.html, p 13.

لا تنتمي الآلة الحربية إلى جهاز الدولة، لم تَقُم الدولة إلا باستدماجها في وقت قريب وإعطائها بعداً جديداً يناسب الثبات. إنّ الرُّحل هم من اخترع آلة الحرب. قد لا يكون كلّ رحالة محارباً، ولكن كل محارب رحّالة بطبعه. الحرب هي مواجهة الرّحالة لقوى الثبات، للجذور، معنى أن نعاكس النظام، أن نعاكس قوى الفاشية، هو أن نصير رُحلاً، مناضلين ضد ثبات الفكر وضد جمود الفكرة، هو أن نمنح لرغبتنا شروط الإبداع والإنتاج، هو أن ننتج الثورة. وإن لم تكن كل الثورات -للأسف- تؤدي إلى هجر النظام، ولو أن مجموعة من حركات التحرّر لا تفعل أكثر من إقحامنا في خنادق أنظمة لا تقِلُّ فاشية عن النظام الذي افترضنا الخروج منه.

الفصل الرابع

من الرّغبة إلى الفلسفة

هيّا بنـا جميعاً إلى الأغورا

هوميروس

I

الرغبة وأصل الفلسفة

تحتاج المفاهيم كما هو معلوم إلى شخصيات مفهومية تحملها، وإلى مقام محايثة تحقّق توطّنها عليه. يشكّل الصّديق تلك الشخصية المفهومية التي نذهب معها إلى حدّ القول بأنّ الرغبة تشهد على أصل نشوء الفلسفة. فإذا كانت الحضارات الأخرى تتوفر على حكماء، فإن مجتمع الإغريق يتفرّد بخاصية احتضانه هؤلاء «الأصدقاء»[1]. سيكون الإغريقُ إذن هم الذين أعلنوا موت الحكيم (على النمط الشرقي)، واستعاضوا عنه بالفلاسفة، أصدقاء الحكمة، أولئك الذين ينزعون إلى الحكمة ويرغبون فيها دون أن يمتلكوها[2]. وبذلك يكون الإغريق قد أعادوا توطين حركة الفكر ضمن مقام محايثة خلّصها من سلطة المتعالي لتصير تنقلاً أفقياً تنجزهُ شخصيات

---

(١) انظر:

Deleuze & Guattari,qu'est-ce que la philosophie?

(٢) المرجع نفسه، ص ٨.

«الأغورا» فيما بينها، بعد ما كانت تنقلاً عمودياً ينجزه العارف أو الكاهن ما بين السماء (المتعالي) والأرض (المحايث).

يشهد الاشتقاقُ اللُّغويُّ لكلمة «فلسفة» نفسه على هذه الرغبة اللامتناهية المنجزة بين حركة الذات وحركة الفكر: «أن أتكلم مُتفلسفاً أو أسمع فيلسوفاً يتكلم تلك متعة ما بعدها متعة»[1]، أوَ ليست الفلسفة في اشتقاقها اللغوي: فيلو- صوفيا، حبّا/ رغبةً في الحكمة؟

للإجابة عن السؤال: هل يمكنُ أو هل يجبُ اعتبار الفلسفةِ إغريقيةً؟ يصرُّ دلوز وغوتاري على ربط نشوء الفلسفة بنشوء مفهوم الصداقة في المجتمع اليوناني. إن الصديق كما صاغته الثقافة اليونانية ليس شخصاً خارجياً، وليس ظرفاً ولا مثالاً تجريبياً، وإنّما يشكلُ حضوراً داخل الفكر، شرطاً لإمكان الفكر نفسه ومقولةً حيّة. لقد دفع الإغريق بالصديق عبر الفلسفة إلى تجاوز العلاقة مع الآخر نحو علاقة مع كليّة وموضوع ومع ماهية[2]. فليس الصديقان هما اللّذان يمارسان فعل التفكير، وإنّما الفكر نفسه هو الذي يستدعي من المفكر أن يكون صديقاً لكي يصير بوسعه أن يتحقق في ذاته[3]. لكن إذا كان

---

(١) انظر:

Platon, le Banquet, p32.

(٢) انظر:

Qu'est ce que la philosophie?, p9.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٨.
ويدفع بروست بهذه العلاقة إلى أبعد الحدود، حتى تتحول إلى علاقة من نوع آخر، تجمع بين الحب والفن. انظر:

Gilles Deleuze, Proust et les signes, p 41.

الفيلسوف صديقا للحكمة أو عاشقا لها أليس ذلك لكونه يرغب فيها؟ ألا يكون الفيلسوف كذلك هو الرّاغب، والفلسفة موضوع رغبة، والتفلسف فعل رغبة؟[١]

إنّ تعلُّق الفلسفة بالرغبة هي السِّمةُ التي تجعل من الفلسفة موضوعاً إغريقياً يتواءم وإسهامَ المدن اليونانية؛ فبقدر ما حقّقت المدن اليونانية شروط الصداقة بقدر ما حقّقت شروط الرغبة المتمثلة في تشكيلها مجتمعات أصدقاء أو أناس متساوين تجمعهم علاقات صراع وتنافس، تقيم تقابلاً بين الراغبين في شتى المجالات: الحب والحكمة والسياسة ومجالس القضاء والرياضة...[٢] لم تكن أثينا في الواقع منشأ كل الفلاسفة، فكل من آسيا وإيطاليا وكذلك إفريقيا تمثل المراحل الأوديسية للمسار الرابط بين الفلاسفة والفلسفة.[٣] لكن كون الفلاسفة كانوا أجانبَ لا يلغي شيئا من كون الفلسفة كانت إغريقية، ذلك أن أثينا هي وحدها التي منحت هؤلاءِ الفلاسفة مقام محايثة صالحاً للسكنى فلسفياً. ما الذي وجده هؤلاء الأجانب في الوسط الإغريقي؟ هناك على الأقل ثلاثة أشياء[٤].

أولاً: طابع اجتماعي خالص، تسوده المحايثة ويتعارض مع السيادة التي تفرضها الإمبراطورية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٩.
(٢) نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٤.
(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسه.

ثانياً: نوع من المتعة التي يمنحها فعل الانضمام إلى الآخرين في إطار عقد الصداقة، وأيضا متعة تمنحها إمكانية فسخ هذا العقد.

ثالثاً: متعة خاصة يمنحها تذوقُ الرأي في إطار تبادل الآراء والحوار.

هكذا يعيد دلوز وغوتاري الدفاع عن أصلية الفلسفة في اليونان بارتكازهما على الخصائص الثلاث التي تفرد بها المجتمع الغربي، وهي المحايثة والصداقة والرأي[1]. الرأي كموضوع للرغبة، والأصدقاء كراغبين ثم المحايثة كوسط يكفُل الرغبة.

وعلى الرغم من أن رأي دلوز وغوتاري لا يخفي التمركزَ الذي ما انفك الغرب يمارسه على ذاته، معتبراً أن المجتمع الغربي هو صاحب السبق، بل الوحيد ربما الذي استطاع أن يمارس فعل التفلسف بتوسط المعجزة اليونانية، إلا أنّ موقف الرجلين مع ذلك يبقى أكثر قابلية للاستساغة، من جهة أنهما يقرّان أن ظهور الفلسفة في اليونان جاء نتيجة احتمال بدل ضرورة، ونتيجة بيئة أو وسط بدل أصل، ونتيجة صيرورة أكثر منه نتيجة تاريخ ونتيجة جغرافيا بدل تاريخ مرحلي، ونتيجة عناية بدلاً من طبيعة[2].



(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٢.

II

الرغبة ومستقبل الفلسفة

من المعلوم أنّ الصديق أو العاشق كراغب لا وجود له في منأى عن أنداد منافسين، فكل من يدعي صداقة أو عشق شيء ما يُلفي نفسه مضطراً إلى تبرير عشقه قياساً إلى مرجعٍ منافس «أنا أحبكِ أكثر منه...، أنا أكثر من تستطيع الوثوقَ به بين الأصدقاء...». فإذا كان النّجار يدّعي صداقة الخشب فإنّه مضطر إلى الدّفاع عن شدَّة صداقته قياساً إلى الحطّاب وحارس الغابة وصانع الخشب[1]. وإذا ما تعلق الأمر بحبّ الحكمة فإنّ الفلسفة قد واجهت في بدايتها عديداً من المنافسين، كلٌّ منهم يدّعي لنفسه حبّ الحكمة، أو الفكر الصائب. وبلغت المنافسةُ أشُدّها حين تنازع الفيلسوف والسفسطائي بقايا الحكيم القديم[2]، ولقد شيّدت محاوراتُ أفلاطون مسرحاً متكاملًا مرماهُ تمثيلُ هذا الصراع.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لقد أنتجت الفلسفة تاريخاً بكامله عبر علاقات صراع مع ميادين أخرى. وقد تجلى هذا الصراع بوتيرة أكبر في العصور الأخيرة، حين التقت الفلسفة بمنافسين جُدد تمثّلوا بداية في علوم الإنسان، وعلى الأخص في السوسيولوجيا التي أرادت أن تحلّ محلها[1]، ثم جاء دور الإبستمولوجيا واللسانيات، بل حتى التحليل النفسي، وهكذا ما انفكّت الفلسفة تواجه منافسين وقحين أكثر فأكثر[2]، كلهم يرُومون هدفاً واحداً: سلب الفلسفة وظيفتها بما هي إبداع للمفاهيم. ثم بلغ العار منتهاه حين استولت علوم المعلوميات والتسويقُ وفنُ التصميم والدعايةُ على لفظة المفهوم نفسها، وصارت تقول: هذه مهمتنا، نحن واضعو المفهوم، نحن منتجوه[3]. فلم يعد المفهوم يعني أكثر من الصورة الوهمية، أو «إيهام علبة العجائن»، وصار المُقدِّم، عارض المنتوجِ هو الفيلسوف أو رجل المفهوم أو الفنان[4].

ثم جاءت الكارثة الكبرى حين تخلّت الفلسفةُ نفسها عن وظيفتها الأساس: إبداع المفاهيم، لترتمي في أحضان ميادين أخرى لا تصلح للسكنى فلسفياً، فصارت الفلسفةُ تأملاً وتفكيراً وأخيراً تواصلاً[5]*.

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) نفسه، ص ١٦.
(٣) نفسه، نفس الصفحة.
(٤) المرجع السابق، ص ١٥.
(٥) المرجع السابق ص ١٦.
* إشارة إلى نظرية التواصل عند هابرماس التي يخصُّها دلوز بنقد مضمر ولكنه لاذع.

لكن، مع ذلك، فإنّ خطابا يبشِّر بموت الفلسفة لا يمكن إلا أن يبعث على الضحك، فكلّما صادفت الفلسفة منافسين متهورين وأغبياء، وكلما التقت بهم داخل حدودها، إلا ونشطت لأداء مهمتها؛ وضعُ المفاهيم التي هي نيازك أكثر منها سلعاً. لا يمكن بأي حال أن تموت الفلسفة، فكلّما حدث أن كان هناك إبداع للمفاهيم فستسمى عملية الإبداعِ تلك فلسفةً، وإن حدث -افتراضاً- وماتت الفلسفة فسيكون من الضحك[1]. ما دام هناك إبداع مفاهيم، أو على الأقل رغبة في إبداع المفاهيم، فستكون هناك فلسفة. لكن من يضمن استمرار إبداع المفاهيم؟ ومن يستطيع تمييز المفاهيم الصحيحة من الزائفة ساعة وضعها؟

لا يمكن للفلسفة أن تبدع مفاهيمها إلا داخل مقام محايثة صالح للتعمير الفلسفي، ووحدهم الأصدقاء يستطيعون ابتكار مقام محايثة كأرضية تنفلت من [رقابة الأصنام][2]. وحدهم يستطيعون منح المفهوم شروط التوطُّن والترحُّل المستمرين. غير أنّ مفهوم الصداقة تغيَّر كثيراً، بحيث من الصعب تخيُّل مفهوم معاصر للصداقة يطابق ذاك الذي كانت تنتجهُ الأغورا. لهذا السبب يقدمُ دلوز وغوتاري مفهوماً جديداً، هو مفهوم العشيرة. وحدها العشيرة تمنحنا شروط تنظيم جديد وتحمينا من لعنة الفوضى، علينا أن ننفلت من سلطة الأنظمة الفاشية: الدولة والأسرة والمؤسسة...

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦.
(٢) نفسه، ص ٤٧.

لكي نلتحق بالعشيرة، تلك التي تمنحنا شروطاً جديدة للفكر والإبداع، علاقةً جديدة بالرغبة، حيث تنمحي الذات كيما تحقّقَ كمالها ضمن تنوُّع الأغيار.

إنّ وجود الرغبة هو الضامن الأكيد لاستمرار الفلسفة، فالرغبة هي ما يمنحنا شروط معاكسة النظام، وهي الدافع الذي يحركنا كي ننتج المفاهيم ونُشهرها سلاحاً في وجه «الدوكسا»، ثم إنّ الرّغبة هي ما يخطُّ أفقَ ترحلنا ما بين الفلسفة وغيرها من مجالات الإبداع، تماماً مثلما كان يفعل دلوز.

مدخل إلى البوب فلسفة

من المفاهيم الغامضة التي وضعها دلوز وغوتاري مفهومُ «البوب فلسفة»، وهو مفهوم لا يتكرّر بشكل كبير في أعمالهما، ولكنه مع ذلك يحتل مكانة بارزة لديهما. فقد كان دلوز وغوتاري يطمحان إلى إنشاء «بوب فلسفة»[1]، ليس معنى ذلك أنّهما كانا يطمحان إلى جعل كل الناس فلاسفة، وإنما فقط كانا يريدان من الفلسفة أن تنزل من تعاليها الميتافيزيقي، كي تصنع مقام محايثتها، ذاك الذي يؤهلها لأن تكون بحق علماً للإنسان بما هو إنسان. ومن المعلوم أنّ الفلسفة ما هي إلا حركة الفلاسفة داخل مقام محايثة معيَّن؛ من ثمّة فإنّ الفلاسفة هم المطالبون بالكف عن القيام بحركات تنقل عمودية وعن التمركز المتعالي حول الذات، واستبدال ذلك بحركة أفقية على صعيد المحايثة والانفتاح.

(١) انظر:

G. Ollendorff, la machine à gazouiller, p1.

إنّ البوب فلسفة لا تعني أكثر من هذا: المحايثة + الانفتاح، وهذا يناسب كثيرا وظيفتها التي كان دلوز وغوتاري قد حدّداها في إبداع المفاهيم، فالمفاهيم ليست أشياء بالغة التجريد كما يُعتقد عادة، ذلك أن المفاهيم تحيل بالضرورة على أشياء واقعية وجد بسيطة، ممّا يجعلها قابلة للتعميم ويجعل لها سوق تداول واسعة، دون أن تحتاج الفلسفة مع ذلك إلى السقوط في دواليب التواصل التي خطّها هابرماس بعناية[1]، والتي تهدف خلق إجماع بدل خلق مفهوم. لا تحتاج الفلسفة إلى إجماع، ذلك أن فكرة الحوار الديمقراطي الغربي بين الأصدقاء، وإن كانت تشهد بالأصل اليوناني للفلسفة، لم تنتج أدنى مفهوم. لم يتخذ المفهوم موطناً على أرض الصراع الفلسفي، لقد كان بالأحرى مثل الطائر المتهكم الذي يناجي نفسه عابراً فوق ساحة صراع الآراء المتنافسة أكثر منه منخرطاً فيها[2].

معنى أن يكون المفهوم قابلاً للتعميم، ليس معناه أن يصير كلّ الناس فلاسفة، ولا معناه أنهم كلهم قادرون على وضع المفاهيم، وإنّما يعني فقط أنّ كل الناس قادرون على استقبال المفاهيم التي ينتجها الفلاسفة، وذلك ما يجعلهم منخرطين في حركة الفكر الفلسفي دون أن يحتاجوا إلى إجماع حول القضايا أو المفاهيم التي ينتجها هذا الفكر.

---

(١) انظر:

Deleuze, Guattari, qu'est ce que la philosophie? p11.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

علينا أن نتوقف عن جعل التنظير مسالة مختصين[١]، علينا أن نمنح للناس شروط الإبداع، أن نمنحهم أفقاً ومسارب للانفلات، من هنا فكرة «البوب تحليل» La pop –analyse[٢] التي جاء بها دلوز وغوتاري، والتي تهدف منحَ كل شخصٍ شروطَ الإبداع وإمكان القيام بعمليات وصلٍ شخصيّة مميّزة، بخلاف التحليل النفسي الذي يرى التنظير مسألة مقتصرة على فرويد وما على الآخرين سوى أن يسلِّموا به ويخضعوا له.

تعيد البوب فلسفة طرح إشكالية الآخر ضمن أفق أكثر انفتاحاً، يعتبر الآخر عالماً ممكناً وأرضاً قابلة للتعمير، وأفقاً قابلاً لممارسة الترحّل. إنّ الفلسفة، كأيّ شكل من أشكال الكتابة الجيدة، لا يمكنها إلا أن تُقحم الآخر ضمن صيرورات الكاتب نفسه، فأن نكتب معناه أن نصير أشياء أخرى، أن نصير امرأة، حيواناً، نباتاً... الكتابةُ كتابةٌ للآخر؛ نكتب للأمّين، للمهمّشين، للحيوانات، للطبيعة، ليس معنى هذا أنّنا نكتب كي تقرأنا الطبيعة أو تقرأنا الحيوانات... ولكن ذلك معناه أن نكتب بدل هؤلاء، أن نجعلهم يعبِّرون عن أنفسهم داخل سياق لا يملكون شروط التعبير داخله؛ لم يكتب فوكو عن العاهرات والحمقى والمساجين كي يقرأه هؤلاء،

---

(١) انظر:

Deleuze, l'île déserte, p303.

(٢) انظر:

Deleuze, Guattari, Mille plateaux, p35.

وإنّما، فقط، كتب عنهم لكي يصيروا هم أنفسهم مقروئين داخل سياق آخر...

إنّ البوب فلسفة تفاعل مع الآخر وتكامل معه، فهي تأخذ منه صيرورات لا تمتلكها (صيرورة المتشرّد، العاهرة، المسجون... بالنسبة إلى فوكو)، وتعطيه بالمقابل أفقاً للتعبير ومسرباً للانفلات (يصير المسجون مع فوكو، قضيةً، تاريخاً، واجهةً، صوتاً...).

ليست فلسفة اليومي أبداً من ترف القول، وليست مجرد افتراض لا وجود له على أرض الواقع، لقد مارس كل فيلسوف شعبيته على صعيد محايثته الخاص وبدرجات متفاوتة، ما دام جلُّ الفلاسفة تقريباً يمتلكون مفاهيم خاصة بهم وموقّعة من طرفهم، دون أن تشهد مع ذلك على ذاتية خالصة.

تهدفُ فلسفة اليومي أساساً تخليص المفهوم من ذاتيته الخالصة التي ألصقها به لاحقو كانط بسعيهم إلى إنشاء أنسكلوبيديا شاملة للمفهوم، وبدل ذلك تحديد مهمة أكثر تواضعاً للمفهوم، أي بيداغوجيا للمفهوم تدرس شروط الإبداع كعوامل للحظات فريدة. فإذا كانت الحقبُ الثلاثُ للمفهوم هي الأنسكلوبيديا (الموسوعية) والبيداغوجيا (التربية والتعليم) ثم التكوين المهني التجاري (التسويق)، فإن الحقبة الثانية فقط من شأنها أن تحمينا من السقوط من أبراج الحقبة الأولى إلى الكارثة المطلقة للحقبة الثالثة[1].

---

(١) انظر:

Qu'est-ce que la philosophie ? p17.

إنّكم لا ترغبون البتّة في شخص أو شيء مفردٍ، وإنّما ترغبون في مجموع. كان سؤالنا المنطلق، [أنا وغوتاري] هو: ما طبيعة العلاقات الضّرورية بين العناصر لكي تقوم رغبةٌ، لكي تصبح العناصرُ موضوع رغبة؟ .. كان بروست يقول لست أرغب في هذه المرأة، وإنّما أرغب في المنظر الذي تنطوي عليه هذه المرأة .. وبالمثل، حين تقول امرأةٌ ما إنّها ترغب في هذا الشّيء أو ذاك، فهي لا تقصد الشّيءَ مجرّداً، وإنّما داخلَ سياقٍ مَعيش .. بل حتّى إنّنا، في الواقع، لا نرغب في مجموعٍ، وإنّما نرغب داخل مجموعٍ. بعبارة أخرى ما من رغبةٍ إلّا وتفترض وصلاً وربطاً، إنّها بناءُ مجموعٍ.

جيل دُلوز

***

لا تنفصل الثورة المجتمعية بأيّ حال عن ثورة الرغبة، والسؤال هو كيف نمنح هذه الثورة شروط التحقق وشروط الاستمرار؟ لن يتم ذلك إلا بمنحِ الرغبة شروط التحقق، ومنحها إمكان الخروج من الدوائر المغلقة التي أقحَمها فيها فرويد وأتباعه، باختصار أن نمنح الناس شروطاً جديدة للتعبير عن أنفسهم، أن نمنحهم شروط الإبداع، تلك الشروط التي تسمح لهم بصنع توليفاتهم بعيداً عن كل فردانية تقتل شروط الاجتماع وشروط المجتمع ..

المؤلف



محمّد أيت حنّا

الرغبة والفلسفة

مدخل إلى قراءة دُلوز وغوَتاري







www.takweenkw.com | takween.publishing@gmail.com